Joseph Seitz

Die

Verehrung des hl. Joseph

Ш 52

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

RD. SCHÖNINGH
HANDLUNG & ANTIQUARIAT
SNABRÜCK

Die Verehrung des hl. Joseph

in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

WITHDRAWN

WITHDRAWN

Bild 1. B. Luini: Auserwählung des hl. Joseph. Mailand, Brera. (Phot. Alinari.)

Die Verehrung des hl. Joseph

in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient dargestellt

von

Joseph Seitz,
Priester der Diözese Eichstätt.

Mit 80 Abbildungen auf 12 Tafeln.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S. S. CORDIS JESU.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1908.
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi, die 17 Februarii 1908.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

231.709
S462v

Vorwort.

Das gläubige katholische Volk unserer Tage stellt den Nährvater des Erlösers, den hl. Joseph, ohne Bedenken unmittelbar hinter seine gnadenvolle Braut, die Gottesmutter, und räumt ihm den Vorrang ein vor allen übrigen Heiligen; und diese Anschauung erscheint so natürlich, als ob es immer so gewesen sein müßte.

Allein der Kult des Heiligen zählt zu den jüngeren Andachten; Josephs Größe, die zwar auf Grund der Evangelien schon den ältesten Zeiten bekannt war, wurde erst in später Zeit richtig gewürdigt; und die Entwicklung, welche bis zu den heutigen Verhältnissen geführt hat, ist eine so eigentümliche, daß sich ihr in der Geschichte der Kirche kaum ein Analogon an die Seite setzen läßt.

Diesen Entwicklungsgang im einzelnen darzustellen ist Aufgabe der folgenden Untersuchung. Sie will die Spuren des Heiligen verfolgen und sie aufdecken, wo immer sich solche finden lassen: zunächst in der Theologie, die ja die Grundlagen für die Verehrung bieten muß, dann aber auch in allen übrigen Zweigen kirchlichen Lebens, in Erbauungsliteratur und Andachtsübung wie in Kunst und Dichtung. Den zeitlichen Abschluß dieser Studie bildet das Konzil von Trient, weil dieses einen bedeutenden Einschnitt in die ganze Bewegung macht; die weitere Entfaltung des Josephskultes bis auf unsere Tage herauf darzustellen, ist vielleicht in späteren Zeit möglich; zweckdienliche Beiträge würde der Verfasser dankbarst begrüßen.

Die bisherigen Vorarbeiten haben im allgemeinen nur den Wert einer summarischen Übersicht, und es war deshalb nötig, der Sache eine genaue Durchforschung zu widmen. Damit ergab sich eine gewisse Breite der Darstellung, die vielleicht weiter geht, als streng wissenschaftliche Zwecke es erfordern. Sollten aber die Ergebnisse vor allem Zweifel sichergestellt sein und sollte für die weitere Forschung eine verlässige Grundlage geschaffen werden, so war es eben nötig, das gesamte Material in übersichtlicher Gruppierung dem Urteile der Leser zu unterbreiten. Da überdies der hl. Joseph im Organismus des Erlösungswerkes wie im Leben der Kirche eine mehr untergeordnete Rolle spielt und nach außen

wenig hervortritt, so mußten auch all die Fragen und Strömungen, die einschlußweise seine Person berühren, in größerer Ausführlichkeit dargelegt werden, um so mehr als zusammenfassende Darstellungen dieser Gebiete teils nicht vorhanden teils schwer zugänglich sind. Endlich war beabsichtigt, aus all dem Herrlichen, was im Laufe so vieler Jahrhunderte zu Ehren des hl. Joseph geschaffen wurde, eine Blumenlese zusammenzustellen, um einerseits auch praktischen Bedürfnissen gerecht zu zu werden, anderseits für die fernere Behandlung des Heiligen einen soliden Grund zu schaffen und damit zur Beseitigung jenes Wustes unverbürgter Ansichten, Zitate und Erzählungen mitzuwirken, der teilweise noch bis zum heutigen Tag in der erbaulichen Literatur kritiklos mitgeschleppt wird. Fügen sich auch die spröden Tatsachen nicht so willig dem Wunsche mancher mehr frommen als einsichtigen Verehrer, so kann doch die geschichtliche Wahrheit nur klärend wirken; sie bietet überdies auch so viel des Erbauenden und Erhebenden zum Lobe des Heiligen, daß es unverbürgter Lobsprüche nicht bedarf.

Für die Darstellung und Sichtung des Stoffes wurde die Einteilung nach verschiedenen Zeitperioden gewählt, damit so der Zusammenhang der gleichzeitigen Entwicklungsmomente bei oft so disparaten Dingen leichter hervortrete; innerhalb der einzelnen Abschnitte jedoch ist da, wo nicht eine geschichtliche Entwicklung nachzuweisen war, eine systematische Zusammenstellung vorgezogen; sie ermöglicht einen leichteren Überblick über die positiven Ergebnisse. Es ist wohl nicht nötig, zu bemerken, daß die Abgrenzung der einzelnen Perioden nicht streng gefaßt und nicht gleichmäßig auf die verschiedenen Gruppen übertragen werden darf. — Für die Zitation von Vätertexten wurde die Ausgabe von Migne benutzt, weil sich diese auch über die Väterzeit hinaus durchführen ließ, und weil ferner hier kein so großer Wert auf genaueste Feststellung der Texte gelegt werden mußte.

Möge diese Schrift ein weniges beitragen zum Lobe dessen, den der menschgewordene Gottessohn selber durch seine Unterwerfung aufs höchste erhoben hat.

Wachenzell, am Feste der hl. Walburga, 26. Februar 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Erster Abschnitt. **Die Quellen für die Kenntnis des hl. Joseph** . . 1

1. Die Evangelien 1
2. Die Apokryphen 4
   a) Die apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu . . . 4
   b) Die koptische „Geschichte Josephs des Zimmermanns" . . . 15

Zweiter Abschnitt. **Der hl. Joseph in der Auffassung der Väterzeit** . 17

Erstes Kapitel. Gedanken der Väter über den hl. Joseph . . . 17

1. Überblick 17
2. Handwerk des hl. Joseph 20
3. Abstammung des hl. Joseph 24
4. Josephs Verhältnis zu Maria 29
5. Josephs Verhältnis zu Jesus 40
6. Die Gründe der Vermählung 44
7. Josephs Zweifel über Maria 49
8. Josephs Jungfräulichkeit 52
9. Die weiteren Lebensverhältnisse des hl. Joseph 58

Zweites Kapitel. Spuren der Verehrung in altchristlicher Zeit . . 61

Drittes Kapitel. Die Darstellung des hl. Joseph in der altchristlichen Kunst 71

Dritter Abschnitt. **Der hl. Joseph in der frühmittelalterlichen Literatur und Kunst** 79

Erstes Kapitel. Der hl. Joseph in der griechischen Kirche . . . 79

1. Die Literatur der Griechen 79
2. Das Josephsfest der griechischen Kirche 85

Zweites Kapitel. Der hl. Joseph in der abendländischen Kirche . . 96

1. Literatur 96
2. Die Aufnahme des hl. Joseph in das kirchliche Martyrologium . 104

Drittes Kapitel. Die Darstellung des hl. Joseph in der Kunst jener Zeit 110

1. Überblick 110
2. Ältere Zyklen byzantinischer Richtung 111

Seite

3. Entwicklung der Weihnachtsdarstellung in der byzantinischen Kunst vom 6. Jahrhundert ab 114
4. Die späteren byzantinischen Zyklen 117
5. Die späteren abendländischen Zyklen 122

Vierter Abschnitt. **Der hl. Joseph im Zeitalter der Scholastik. Anfänge seiner Verehrung** 129

Erstes Kapitel. Die Theologie über den hl. Joseph 129

1. Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux 129
2. Die Kontroverse über die Josephsehe 134
   a) Hugo von St Viktor 134
   b) Gratian 136
   c) Petrus Lombardus 138
   d) Die Theologen und Kanonisten des 12. Jahrhunderts . . . 140
   e) Die Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts 144
   Anhang: Die Jungfräulichkeit des hl. Joseph 147
3. Die Schrifterklärung über den hl. Joseph 149

Zweites Kapitel. Die volkstümliche Literatur über den hl. Joseph . . 153

1. Die erbauliche Literatur 153
2. Das Wiederaufleben der Apokryphen; die Dichtungen des Marienlebens 157
   a) Die älteren Bearbeitungen im Anschluß an das Pseudo-Matthäus-evangelium 157
   b) Die Erweiterung der apokryphen Legenden im 13. Jahrhundert durch die Geschichte der Kindheit Jesu 160
   c) Die freieren Gestaltungen des Marienlebens im 14. Jahrhundert 168
3. Das geistliche Schauspiel 173

Drittes Kapitel. Die künstlerische Behandlung des hl. Joseph in dieser Zeit 175

Viertes Kapitel. Anfänge der Verehrung des hl. Joseph 185

1. Reliquien des hl. Joseph 185
2. Die ersten liturgischen Ehrungen und Feste 189
3. Der liturgische Kult des hl. Joseph in Deutschland 195

Fünfter Abschnitt. **Die Entfaltung des Josephskultes in der Zeit von Gerson bis zum Konzil von Trient** 200

Erstes Kapitel. Die treibenden Kräfte 200

1. Gerson und seine Umgebung 200
2. Die Prediger 208
3. Die Einführung des Josephsfestes in die römische Kirche . . . 211

Zweites Kapitel. Die Entwicklung des Josephsfestes 215

1. Die Entwicklung in Deutschland 216
2. Die außerdeutschen Länder 225
3. Die Orden 232

Seite

4. Die liturgischen Formulare für das Josephsfest 235
a) Die Messen 236
b) Die Offizien 239
5. Das Fest der Vermählung der seligsten Jungfrau 247

Drittes Kapitel. Die theologische und erbauliche Literatur über den hl. Joseph 253

1. Gerson 253
2. Die folgenden Schriftsteller 261
3. Isidor de Isolanis 272

Viertes Kapitel. Die Verehrung des hl. Joseph im katholischen Volke . 279

Fünftes Kapitel. Die Weiterentwicklung der Legende in Bezug auf den hl. Joseph 282

1. Die Entwicklung im allgemeinen 282
2. Das geistliche Schauspiel im besondern 283
a) In den außerdeutschen Ländern 283
b) Das geistliche Schauspiel in Deutschland 288

Sechstes Kapitel. Der hl. Joseph in der Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts 293

1. Überblick 293
2. Die Kunst Italiens 295
a) Vermählung 295
b) Christi Geburt 300
c) Anbetung der Könige u. a. 303
d) Heilige Familie 306
e) Typus des hl. Joseph 314
3. Die Kunst der deutschen Länder 315
a) Vermählung 316
b) Geburt Christi 319
c) Die übrigen historischen Szenen 324
d) Heilige Familie 326
e) Typus des hl. Joseph 332

Schluß 335

Anhang.

I. Aus dem Lütticher Offizium des 13. Jahrhunderts (Vesper) . . . 337

II. Meßformulare aus dem 15. und 16. Jahrhundert 339

1. Das süddeutsche Formular (St Florian, Ende des 14. Jahrhunderts) 339
2. Das alte Regensburger Formular (1434) 341
3. Das Formular der Franziskaner (Ende des 15. Jahrhunderts) . 343
4. Das Formular von Basel (vor 1479) 344
5. Das Formular der Karmeliter (1512 1514) 345
6. Das moderne römische Formular (1513) 347

Seite

7. Das neuere Formular der Dominikaner (1552) 347
8. Das Mailändische Formular des Ambrosianischen Ritus (1522) . 348

III. Sequenzen aus Messen des hl. Joseph 349

1. Sequenz von Regensburg (1434) 349
2. Sequenz von Köln (1498) 350
3. Sequenz von Augsburg (1491) 351

IV. Proben aus den Josephsoffizien des 15. und 16. Jahrhunderts . . 351

1. Das alte Regensburger (= Karmeliter-) Offizium (1434) . . 351
2. Das Franziskaneroffizium (1490) 356
3. Das nordische Offizium (1479) 360
4. Das Offizium des Wimpfeling (1504) 363

V. Hymnen aus Josephsoffizien 365

1. Aus dem Offizium der Karmeliter (= Regensburger, 1434) . . 365
2. Aus dem Offizium der Franziskaner (1496) 366
3. Aus dem nordischen Offizium (Schweden, 1479) 368
4. Aus dem nordischen Offizium (Riga, 1513) 368
5. Aus dem Offizium des Wimpfeling (1504) 369
6. Aus dem spanischen (= ersten Dominikaner-) Offizium (1508) . 371

Übersicht über die Zusammensetzung der Offizien 373

Namen- und Sachregister 375

Verzeichnis der Abbildungen.

(Die eingeklammerte Ziffer hinter dem einzelnen Bilde gibt die Seite an, auf der das Bild besprochen wird.)

Seite

Tafel 1: Titelbild.

B. Luini: Auserwählung des hl. Joseph (299).

Tafel 2 72

Bild 2. Anbetung der Weisen (72).
„ 3. Anbetung der Weisen (72).
„ 4. Anbetung der Weisen (73).
„ 5. Mariä Verkündigung und Botschaft an den hl. Joseph (76).
„ 6. Darstellung im Tempel (77).
„ 7. Vermählung Mariä (74).
„ 8. Geburt Christi (78).
„ 9. Geburt Christi (114).
„ 10. Prüfung Mariä (112).
„ 11. Geburt Christi (113).
„ 12. Reise nach Bethlehem (113).

Tafel 3 120

Bild 13. Geburt Christi (115).
„ 14—15. Szenen aus dem Leben des hl. Joseph (123 ff).
„ 16. Vermählung Mariä und Geburt Christi (123 f).
„ 17. Auserwählung d. hl. Joseph (119).
„ 18. Auserwählung des hl. Joseph und Vermählung Mariä (178).
„ 19. Flucht nach Ägypten (122, 183).
„ 20. Reise nach Bethlehem (182).
„ 21. Geburt Christi (181).
„ 22. Bad des Kindes (181).
„ 23. Flucht nach Ägypten (183).

Tafel 4 178

Bild 24. Giotto: Auserwählung des hl. Joseph (177).
„ 25. Giotto: Vermählung Mariä (177).
„ 26. Taddeo Gaddi: Vermählung Mariä (178).
„ 27. Fiesole: Vermählung Mariä (296).
„ 28. Raffael: Vermählung Mariä (298).
„ 29. Lorenzo da Viterbo: Vermählung Mariä (296).

Tafel 5 184

Bild 30. Niederrh. Meister: Joseph und Maria (179).

Seite

Bild 31. Kölner Meister um 1400: Geburt Christi (324).
„ 32. Geburt Christi (180).
„ 33. Geburt Christi (181, 322).
„ 34. N. Pisano: Geburt Christi (179).
„ 35. Hl. Joseph als Weingärtner (185).
„ 36. Giotto: Anbetung der Hirten (180).
„ 37. Giotto: Anbetung der Könige (182).
„ 38. Giotto: Rückkehr vom Tempelfeste (183).
„ 39. Fiesole: Geburt Christi (300).
„ 40. Fiesole: Anbetung der Könige (303).

Tafel 6 300

Bild 41. Gentile da Fabriano: Anbetung der Weisen (304).
„ 42. Botticelli: Anbetung der Weisen (305).
„ 43. P. della Francesca: Geburt Christi (301).
„ 44. L. da Credi: Anbetung des Kindes (307).
„ 45. Peruzzi: Flucht nach Ägypten (306).

Tafel 7 304

Bild 46. Fiesole: Anbetung des Kindes. Predellenbild (301).
„ 47. Signorelli: Heilige Familie (307).
„ 48. Pinturicchio: Heilige Familie (307).
„ 49. Fra Filippo Lippi: Geburt Christi (301).
„ 50. Girol. dai Libri: Madonna mit hl. Joseph (313).
„ 51. Raffael: Madonna mit dem unbärtigen hl. Joseph (309).
„ 52. Raffael: Madonna Franz' I. (310).
„ 53. Cesare da Sesto: Heilige Familie (308).
„ 54. Bagnacavallo: Heilige Familie (311).

Seite

Tafel 8 312

Bild 55. Andrea del Sarto: Madonna del Sacco (311).
„ 56. T. Gaddi: Hl. Joseph (183).
„ 57. Correggio: Madonna della Scodella (313).
„ 58. Petrus Cristus: Geburt Christi (319).
„ 59. Memling: Geburt Christi (320).
„ 60. R. van der Weyden: Anbetung der Könige (324).

Tafel 9 316

Bild 61. Meister des Marienlebens (der Lyversbergschen Passion): Vermählung Mariä (316).
„ 62. Schwäbischer Meister: Vermählung Mariä (318).
„ 63. „Heilige Sippe". Sog. Annenaltar im Münster zu Freiburg i. B. (330).
„ 64. Altarschrein mit Verkündigung, Vermählung und Geburt (319).

Tafel 10 320

Bild 65. A. Dürer: Vermählung Mariä (317).
„ 66. Foucquet: Vermählung Mariä (319).

Seite

Bild 67. H. Holbein der Ältere: Geburt Christi (321).
„ 68. M. Schwarz: Geburt Christi (321).
„ 69. L. Cranach der Ältere: Heilige Sippe (330).
„ 70. Der Jesusknabe zieht dem hl. Joseph ein Brett zurecht (332).

Tafel 11 326

Bild 71. Schongauer: Flucht nach Ägypten (326).
„ 72. H. Baldung: Flucht nach Ägypten (326).
„ 73. L. Cranach der Ältere: Ruhe auf der Flucht (327).
„ 74. B. Bruyn der Ältere: Anbetung der Könige (325).

Tafel 12 332

Bild 75. Unbekannter Meister: Heilige Familie (328).
„ 76. A. Dürer: Die heilige Familie (328).
„ 77. A. Dürer: Hll. Joseph u. Joachim (331).
„ 78. Meister der heiligen Sippe: Hll. Joseph mit Jesuskind, Petrus (331).
„ 79. H. v. Kulmbach: Hl. Joseph (331).
„ 80. Lukas van Leyden: Madonna mit Stiftern (331).

Literatur über den hl. Joseph bis zum Jahre 1550.

6.(?) Jahrh.: Historia Iosephi fabri lignarii coptica.

Tischendorf, Evangelia apocrypha. Ed. 2. Lipsiae 1876. XXXII—XXXVI u. 122—139.

11.(?) Jahrh.: *Ἰωσὴφ (Ὑμνόγραφος)· Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον Ἰωσὴφ τὸν μνήστορα τῆς παναγίας Παρθένου, φέρων ἀκροστίχιδα· Χριστοῦ σε μέλπω δεξιὸν παραστάτην Ἰωσήφ.*

Cozza Luzi, Ios., De s. Iosepho viro Mariae Cantica liturgica auctore Iosepho Melodo (Bessarione, Publicazione periodica di Studi orientali V, Roma 1899, 426 ff).

Menäen des Dezember zum Sonntag nach Weihnachten.

13. Jahrh.: Officium Leodiense de S. Ioseph proprium cum prologo „Deus omnipotens pius et clemens“ (Bibl. reg. Bruxell., cod. [hagiogr.] 9598 ad 9606).

Ioannes Gersonius (Opera omnia ed. Ellies du Pin. Ed. 2. Hagae Comitum 1728):

1413, 17. Aug.: Epistola: Ecclesiis universis, praesertim dedicatis in memoriam beatissimae et gloriosae semper Virginis Mariae (Opp. IV 732 ff).

s. a. (vor 1413): Officium sacrum in festivitate S. Ioseph cum officio missae et prosis (ebd. 740 ff 784).

1413, 23. Nov.: Exhortatio facta ad ducem Bituriae, ut solemnizetur festum S. Ioseph (ebd. 729 ff).

s. a. (nach 1413): Considérations sur St Joseph (Opp. III 842 ff).

s. a. (nach 1413): Aultres considérations (ebd. 864 ff).

1416, 7. Sept.: Epistola (ad D. Parvi Cantorem Carnotensem) ut celebretur festum S. Ioseph (ebd. IV 731 ff).

1416, 8. Sept.: Sermo de Nativitate gloriosae Virginis Mariae et de commendatione virginei sponsi eius Ioseph (Opp. III 1345 ff).

1418: Iosephina, carmine heroico decantata. XII distinctiones cum oratione ad S. Ioseph (Opp. IV 743 ff).

1416: Petrus de Alliaco, Tractatus de duodecim honoribus S. Ioseph. „Si colligimus in unum“ ...

Tractatus et sermones Petri de Allyaco, impr. Argentinae 1490 (Eichst. B VIII 4).

Nach 1434: Historia de Ioseph nutritore Domini (= Officium Ratisbonense cum prologo et missa), scriptum per fratrem Germanum Sakch, confessorem Clarissarum in Ratispona (Sammelband Cod. germ. monac. 2928, 4°, fol. 141—146).

Vor 1444: S. Bernardinus Senensis, Sermo de S. Ioseph (Opp. ed. De La Haye IV, Lugduni 1650, 250—255; ed. Rodulphius III, Venetiis 1591, 456 ff).

Ca 1450: Officium Ultraiectinum, Ms. Ecclesiae S. Salvatoris:

a) Legenda S. Ioseph virginei sponsi Virginis Matris, omissis apocryphis ex dictis Sanctorum collecta: „Ioseph filius Iacob sponsus Virginis Mariae . . .“

b) Epilogus vitae: „Ioseph filius Iacob homo virgineus . . .“

c) Excerpta ex tractatu Petri de Alliaco.

(Vgl. Acta SS. Mart. III, § 3, p. 8.)

Vor 1479: Hystoria de S. Ioseph, coniuge Mariae et nutricio Filii Dei D. N. I. Chr. (= Officium Basileense). — Historiae ss. Ioachim, Ioseph et ss. mulierum Mariae Iacobi et Salome, eorum festis in ecclesia legi solitae, cum Antiphonis et collectis missaeque officio. Characteribus Antonii Sorg impr. [Bibl. Augsburg.]

(Vgl. Braun, Notitia historico-literaria de libris ab artis typographicae inventione usque ad annum 1479 impressis in bibliotheca liberi et imperialis monasterii ad SS. Udalricum et Afram Augustae exstantibus I, Aug. Vindel. 1788, n. 63.)

Vor 1479 (1476): Historiae et missae diebus S. Annae, Ioachim et Ioseph festivis dicendae. Impr. Basileae per Martinum Flach. (Vgl. Braun a. a. O. n. 34.)

Vor 1485: Sermo Alberti Magni de S. Ioseph (unecht).

Historiae plurimorum Sanctorum noviter . . . collectae. Impr. Lovanii in domo Ioannis de Westfalia 1485, fol. 154. [Mch. Incun. 1703 b.]

Vor 1487: Vita S. nutritoris Domini Ioseph:

Codex hagiographicus Ioannis Gielemans († 1487), Can. reg. in Rubea valle prope Bruxellas. [Kais. kgl. Fideikommiß-Bibl. Wien cod. 9397 a, fol. 143/4.] (Vgl. Analecta Bolland. XIV.)

15. Jahrh., Ende: De festo S. Ioseph epistola Fr. Alberti (Lovaniensis?) ad D. Adrianum, Cantorem in Ste Laurentio (Bibl. reg. Bruxell. ut supra).

Vor 1515: Olivier, Conrad, Vie de saint Joseph. Imprimé en incunable 1485—1515. (Vgl. Rohault de Fleury, La sainte Vierge I 57 A.)

1504: Wimpfeling, Iacob (1450—1528), Officium ex evangelio et probatis doctorum Bernardi, Petri de Heliaco et Ioannis Gerson sententiis absque apocryphis collectum de sancto Ioseph nutritore Christi (= Officium Argentinum). Impr. Argentinae per Io. Wehinger, 1504. [Straßburg, Bibl. Wilhelmitana, var. 18; Univ.-Bibl. Heidelberg.]

(Vgl. Zentralbl. für Bibliothekswesen VIII [1891] 344: Holstein, Eine unbekannte Schrift Wimpfelings. J. Knepper, Jakob Wimpfeling, Freiburg i. Br. 1902, 58.)

1489 (1507): Trithemius, Ioannes, De laudibus S. Ioseph, nutritii Domini nostri Iesu Christi. Liber unus. Wahrscheinlich ungedruckt. 1507 erweitert und vermehrt durch: Rosarium S. Iosephi quinquaginta articulorum, Officium quoque eiusdem cum orationibus variis et sequentia.

1507: Historiae, legendae ac officia compassionis beatae virginis Dei genitricis Mariae, et suorum progenitorum atque cognatorum, videlicet sanctorum Ioachim patris, Annae matris, Ioseph coniugis sui virginei, Mariae

quoque Iacobi et Salome sororum eiusdem virginis Mariae. Impr. Phorcae (Pforzheim) in aedibus Thomae Anshelmi, impensisque Sigismundi Stier civis Heilpronnensis. Anno MDVII Mense Maio.

s. a.: Laudes, precationes, rosaria, cursus horarum etc. de S. Iosepho (et aliis).
(Vgl. Ziegelbauer [Legipontius], Hist. liter. O. S. B. III², Aug. Vindel. et Herbipoli 1754, 251 283 305; Silbernagel, Jo. Tr.², Regensburg 1885, 88 f; Schneegans, Abt Jo. Tr. und Kloster Sponheim, Kreuznach 1882, Verzeichnis der Schriften am Schluß.)

1510: Fr. Bernardus de Lutzenburgo O. Pr., Compilatio in recommendationem beati Ioseph sponsi Christiferae Virginis ac nutricii Domini nostri Iesu. Impr. Coloniae per Martinum de Werdena. [Mch.]

1515: Boehm, Balthasar (Can. reg. in Rebdorf), De sanctissimo patre Ioseph nutritio Iesu Christi et sponso Virginis Mariae; sermones tres.
Talentum quintum de Sanctis tempore hiemali, sermo 237—239. [Eichst., cod. 423.]

1520: Pelbartus de Temesvar, De beati Ioseph sanctitate et dignitate, qui fuit custos Mariae.
Pomerium sermonum de B. V. Dei genetrice, vel Stellarium coronae B. V. pro singularum festivitatum eiusdem praedicationibus coaptatum. Liber 8, pars 2. Impr. Hagenoviae per Henricum Gran, 1520.

1522: Isidorus de Isolanis O. Pr., Summa de donis S. Ioseph.
Impr. 1522: Papiae apud Iacobum Paucidrapium cum Officio de S. Ios.
1861: Avenione apud Amadeum Chaillot cum versione gallica.

1531: Dr Joh. Eck, Von dem hl. Joseph. Zwei Predigten.
Der drit Thail Christenlicher Predigen an den hohen Festen und hochzeitlichen Tagen der Hailigen durch das gannts Jar. Ingolstadt.

Vor 1539: Ioannes de Fano O. Min. Cap. († 1539), Historia de Iosepho et de eius intercessione.
(Vgl. Hieron. Graziano de Matre Dei, Ord. Carm. disc., Leben und Lob des hl. Joseph [s. unten] V 4, 392; Bavaro, Istoria di S. Giuseppe 2; Jöcher-Adelung, Gelehrtenlexikon.)

1543: La saincte vie et legende du très glorieux amy de Dieu mgr. sct. Joseph, espoux de la très sacrée vièrge Marie. Troyes. (Vgl. Chevalier, Sources 1303.)

1546: Petrus Auratus (Pierre Doré), Officium in festo Desponsationis beatae Mariae Virginis.
L'image de vertu demonstrant la perfection et saincte vie de la B. H. Vierge Marie, nouvellement revue et corrigée, Paris 1559, fol. 120 ff. (Quétif-Echard, Scriptores O. Pr. II 207, n. 11.)

Vorarbeiten.

Act. SS. = Acta Sanctorum Martii, a Ioann. Bollando S. J. colligi feliciter coepta, a Godefr. Henschenio et Dan. Papebrochio S. J. digesta et illustrata III, Antwerpiae 1668: dies 19, 4—25 (§ 1—13): De s. Iosepho, sponso Deiparae Virginis, commentarius historicus.

Trombelli, Vita e culto di S. Giuseppe, sposo di Maria Vergine . . ., Bologna 1767.

Lucot, Saint Joseph. Étude historique sur son culte. Premier office . . ., Paris 1875. 376 S. in 8°.

Merkle, M., Der hl. Joseph als Patron der katholischen Kirche (Neues Pastoralblatt für die Diözese Augsburg 19, N. F. 2 [1876], S. 175—183 184—191 192—198 200—206 208—213).

Pfülf, Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte (Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII [1890] 137—161 282—302).

Barbier de Montault, Culte de Saint Joseph (Oeuvres complètes VIII), Poitiers 1893, 347—602.

Rev. Bénéd. = D. C. A. Le développement historique du culte de St Joseph (Revue Bénédictine XIV [1897] 104—114 145—155 203—209).

Plaine, De vita et cultu S. Ioseph (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden, 1898).

Öfters zitierte Werke.

Bavaro, Raf. M., O. Carm., Istoria di S. Giuseppe, sposo di Maria Vergine, Napoli 1723. 660 S. in 4°.

Blume-Dreves, Analecta hymnica medii aevi, 47 Bde, Leipzig 1886 ff.

Chevalier, Ul., Repertorium hymnologicum (= RH), Louvain 1892—1904. 3 Bde.

Fäh, Ad., Geschichte der bildenden Künste, Freiburg 1897; 2. Aufl. 1903.

Förster, Ernst, Denkmale der deutschen Malerei und Bildnerei, Leipzig 1858.

— Denkmale der italienischen Malerei, ebd. 1870.

Freisen, Jos., Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, Tübingen 1888; neue Ausgabe, Paderborn 1893.

Garrucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, Prato 1872 ff.

Grimouard de St-Laurent, Guide de l'art chrétien. Études d'esthétique et d'iconographie, Paris-Poitiers 1873. Tome III, étude 19: Des saints parents et du saint époux de Marie (S. 170—184).

— Étude sur l'iconographie de St Joseph (Revue de l'art chrétien XXVI [1883]).

Grotefend, H., Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 2 Bde, Hannover und Leipzig 1891—1898.

Heim, Nik., Unser Herr Jesus von Nazareth, der Menschensohn II², Köln o. J. (1900?).

Hieronymus Graziano de matre Dei, Ord. Carm. disc., Leben und Lob des hochseligen St Joseph. Deutsch. Augsburg 1615. (Das spanische Original: Valencia 1602.)

Jöcher, Ch. G., Allgemeines Gelehrtenlexikon, Leipzig 1750. Fortsetzung und Ergänzung durch J. G. Adelung, Leipzig 1784 ff, und H. W. Rotermund, Bremen 1812 ff.

Kraus, Franz X., Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896 ff.

— Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer, ebd. 1882—1886.

Krumbacher, Karl, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). 2. Aufl. München 1897. Die byzantinische Theologie bearbeitet von Alb. Ehrhard. (Iwan v. Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd IX, Abt. 1.)

Kuhn, Alb., Allgemeine Kunstgeschichte, Einsiedeln 1891 ff. Bd II: Geschichte der Plastik; Bd III: Geschichte der Malerei.

Lehner, F. A., Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881.

Liell, H. F. J., Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887.

Nilles, Nic., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Ed. 2. 2 Bde. Oeniponte 1896.

Reber-Bayersdörfer, Klassischer Bilderschatz, 12 Bde, München 1889 ff.

— Klassischer Skulpturenschatz, 4 Bde, ebd. 1887 ff.

Reinsch, Rob., Die Pseudoevangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur, Halle 1879.

Schmid, Max, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, Stuttgart 1890. (63 Illustrationen.)

Schnütgen, Alex., Zeitschrift für christliche Kunst, Düsseldorf 1888 ff.

Tischendorf, Const. de, Evangelia apocrypha. Ed. 2. Lipsiae 1876.

Abkürzungen.

Clm = Codex latinus Monacensis.
Eichst. = Kgl. Bibliothek Eichstätt.
Maih. = Fürstlich Öttingen-Wallersteinsche Bibliothek zu Maihingen.
Mch. = Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München.
MPG. = Migne, Patrologia Graeca.
MPL. = Migne, Patrologia Latina.

Erster Abschnitt.

Die Quellen für die Kenntnis des hl. Joseph.

1. Die Evangelien.

Was über das Leben und die Würde des hl. Joseph Sicheres bekannt ist, stammt aus den ehrwürdigen Urkunden unseres Glaubens, den heiligen Evangelien; und es ist nicht die geringste seiner Auszeichnungen, daß der Heilige Geist selber sein Lob geschrieben hat. Wenig sind der Worte, die ihm gewidmet sind; wie in seinem Leben scheint er auch in dem Gedächtnis der Menschen zur Verborgenheit bestimmt zu sein; aber in diesen wenigen Worten ist ein so herrliches Bild gezeichnet, daß Jahrhunderte nicht müde wurden, es in Liebe zu betrachten; es erscheint um so anziehender, je herrlicher und edler die Umgebung ist, in die es gestellt wurde: Maria, die edelste der Frauen, und Gottes eingeborner Sohn in seiner anmutigsten Offenbarung als Kind sind wie ein glänzender Rahmen diesem Bilde beigegeben.

Nur jene Evangelisten, welche die Jugendgeschichte des Herrn geschrieben, Matthäus und Lukas, haben dem Nährvater Christi eine größere Aufmerksamkeit zugewendet. Markus nennt weder seinen Namen, noch gibt er sonstwie eine Andeutung von ihm. Johannes erwähnt ihn nur in zwei kurzen Bemerkungen, die allerdings seine Größe ahnen lassen: Philippus nämlich verkündet dem Nathanael das große Glück, den Messias gefunden zu haben, mit den Worten: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben, Jesum, den Sohn des Joseph von Nazareth“ (1, 45). Welch eine Ehre für Joseph, daß der Heiland der Welt als sein Kind eingeführt wird! Aber gerade sein Name dient diesem auch zur Erniedrigung: als Jesus den Scharen des Volkes, das er in der Wüste wunderbar gespeist hatte, sich selbst als das Brot vom Himmel verhieß, da hielten sie ihm murrend entgegen: „Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt also dieser: Ich bin vom Himmel herabgekommen?“ (6, 42.) — In ähnlicher Weise widersprechen ihm auch, wie Lukas anführt, seine eigenen Landsleute, die Nazarethaner. Da er sich ihnen nämlich als den verheißenen Gesandten

Gottes vorstellt unter Berufung auf die Weissagung des Propheten Isaias: Der Geist des Herrn ist über mir, fragen sie sich verwundert: „Ist dieser nicht Josephs Sohn?“ (Lk 4, 22); oder, wie Matthäus die Worte berichtet: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob, Joseph, Simon und Judas? Und sind nicht alle seine Schwestern bei uns? Woher kommt ihm denn dieses alles? Und sie ärgerten sich an ihm“ (Mt 13, 55—57). Als derselbe Heiland bei seiner Taufe in feierlichster Weise als Gottes eigener, innigst geliebter Sohn proklamiert wurde, betont wiederum der Evangelist Lukas, daß er vom Volke allgemein für Josephs Sohn gehalten wurde, und deshalb knüpft er auch an Josephs Namen die Reihe der menschlichen Ahnen Jesu (Lk 3, 23 ff).

Mehr erfahren wir über diesen ausgezeichneten Mann aus der Kindheitsgeschichte des Erlösers, wie sie Lukas beschreibt. Als Gott seinen ewigen Ratschluß zum Heile der Welt ins Werk setzen wollte, schickte er seinen Erzengel „an eine Jungfrau, welche mit Joseph, einem Mann aus dem Hause Davids, verlobt war, und der Name der Jungfrau war Maria“ (1, 27); und als die Zeit nahte, daß der Erlöser aus dem Schoße der Jungfrau hervorgehen sollte, da „ging Joseph von Galiläa, von der Stadt Nazareth, hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, welche Bethlehem heißt, . . . um mit Maria, seinem verlobten Weibe (nach dem Befehle des Augustus), sich anzugeben“ (2, 4 5). Dort wird der Heiland aus einem Weibe geboren, und als die Hirten zum Stalle gerufen werden, da finden sie „Maria und Joseph und das Kind, das in der Krippe liegt“ (2, 16). Von nun ab redet Lukas nur mehr von den „Eltern Jesu“ und stellt in dieser Bezeichnung Maria und Joseph ohne weiteres gleich; ja in der Folge läßt er dem hl. Joseph ganz dieselbe Ehre zukommen, wie sie einem wirklichen Vater gebührt, ohne auf die höhere Würde Marias Rücksicht zu nehmen. Als „sie“ den Knaben nach Jerusalem brachten, um ihn im Tempel dem Herrn darzustellen, und als sie den Lobgesang des greisen Simeon vernahmen, „da wunderten sich sein Vater und seine Mutter über die Dinge, welche von ihm gesagt wurden“ (2, 33); und als später im zwölften Lebensjahre des Heilands „seine Eltern“ ihrer frommen Gewohnheit nach von Nazareth aus wiederum zum Tempel zogen, dabei ihr liebes Kind verloren und nach drei Tagen schmerzlichen Suchens es endlich fanden, da wagte die Mutter, es sanft zu erinnern: „Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht“ (2, 42). Dem „Vater“ also wird die Ehre des Vorranges zuerkannt, hier in dem Worte der Mutter und wohl auch in der Tat bei der Erfüllung jenes andern Schriftwortes: „Er zog mit ihnen hinab nach Nazareth und war ihnen untertan“ (2, 51).

Während nun Lukas in der Kindheitsgeschichte Jesu trotz alledem mehr die Mutter hervortreten läßt, stellt dagegen Matthäus den hl. Joseph ganz entschieden in den Vordergrund. Er schreibt ja für die Juden und will ihnen Jesum als den verheißenen Messias, als den wahren Sohn Davids und Abrahams zeigen. Und da es nicht Sitte war, die Genealogie von Frauen zu geben, wie die alten Schrifterklärer einmütig hervorheben, so führt er die Reihe der erlauchten Ahnen des Heilands auch nicht auf dessen Mutter, sondern auf Joseph hin: „Jakob erzeugte den Joseph, den Mann Marias, von welcher geboren wurde Jesus, der Christus genannt wird" (1, 16). Joseph ist also der Sohn Davids und Abrahams, und durch ihn ist es auch Christus; er ist das letzte, würdige Glied in der erhabensten Ahnenreihe der Welt; er ist der höchste der Patriarchen, in welchem alle Verheißungen, die an die andern Patriarchen ergangen sind, sich vereinen und in Erfüllung gehen. Wir finden ihn deswegen auch ausgezeichnet mit dem Ehrentitel der Patriarchen: „er war gerecht" (1, 19); gleich den Patriarchen steht er in regem Verkehr mit den Engeln: viermal sind diese Gesandten Gottes zu ihm geschickt worden; gleich ihnen ragt er hervor durch Gehorsam: nach jedem Befehle Gottes wird dieser Gehorsam ausdrücklich festgestellt; gleich ihnen ist er groß im Glauben: als der Engel ihm das unbegreifliche Geheimnis seiner Braut verkündet, unterwirft er sich in demütigem Glauben. — Doch was Christus von seinem Vorläufer sagt: er ist mehr als ein Prophet, können wir ähnlich auf den hl. Joseph anwenden: er ist mehr als ein Patriarch; er ist der Ehemann[1] der Mutter des Allerhöchsten, nicht durch menschliche Zuneigung oder Berechnung ihr zugeführt, sondern durch Gottes Auserwählung ihr bestimmt und durch göttlichen Befehl ihr beigesellt: „Joseph, Sohn Davids", sagt ihm der Engel, „fürchte dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen" (1, 20); und er ist auch würdig dieser Jungfrau der Jungfrauen und hat in heiliger Ehrfurcht sie treulich behütet: „er wohnte ihr nicht bei" (1, 25). Durch seine Ehe mit Maria ist er auch zum Pflegevater seines Gottes bestellt, und derselbe Engel, der ihn die seligste Jungfrau zum Weibe nehmen heißt, deutet ihm diese zweite Aufgabe an, wenn er fortfährt: „Was in ihr erzeugt worden, das ist vom Heiligen Geiste; und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben" (1, 20 f). Der Heiland selbst hat sich als hilfloses Kind in seine Hände gelegt, und Joseph wurde der Lebensretter dessen, der der Welt das Leben gibt, indem er ihn der

[1] Daß schon der einfache Wortlaut der Heiligen Schrift zur Annahme einer wahren Ehe zwingt, hat neuestens überzeugend nachgewiesen Flunk, *Ἡ παρθένος ἐμνηστευμένη ἀνδρί* (Lk 1, 26), in Zeitschr. für kathol. Theol. XII, Innsbruck 1888, 656—686.

Wut des Herodes entzog; er wurde der Ernährer dessen, der die ganze Schöpfung erhält, indem er ihn in sein Haus zu Nazareth aufnahm und als Arbeiter ihm den Lebensunterhalt verdiente; er wurde das Haupt der heiligen Familie, indem in allen Angelegenheiten derselben Gott nicht an Maria, sondern an Joseph seine Engel sandte.

So schildern uns die heiligen Schriften diesen Mann, und diese wenigen Züge berechtigen in der Tat zu den höchsten Vorstellungen. Doch damit sind nicht alle Fragen der menschlichen Wißbegierde erledigt; nicht einmal der Tod des Heiligen ist angegeben, gleichsam als ob diese Tatsache für die heilige Geschichte gar keine Bedeutung hätte; nur einzelne Bemerkungen erlauben den Schluß, daß er noch vor dem öffentlichen Auftreten seines Sohnes aus dieser Welt geschieden ist. Wie hätten sonst die Nazarethaner, die, um Jesus zu widerlegen, ihm seine lebenden Angehörigen vorhielten, dabei seinen vermeintlichen Vater übergangen? (Mt 13, 55.) Wie hätten sonst die Mutter und die Brüder den Heiland aufgesucht und bei ihm sich anmelden lassen, ohne daß Joseph bei seiner Gemahlin wäre? (Mt 12, 46 ff. Lk 8, 19 ff.) Wie hätte endlich Christus vom Kreuze herab seine Mutter dem Johannes zur Fürsorge empfohlen, wenn die Sorge für sie noch dem Gemahl obgelegen wäre? (Jo 19, 27.) Beim Kreuze hätte sicher Joseph nicht gefehlt, ebensowenig als früher bei der Hochzeit von Kana, wenn er am Leben gewesen wäre.

2. Die Apokryphen[1].

a) Die apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu.

Die leicht begreifliche Neugierde des christlichen Volkes, über die so anziehende Jugendzeit des Erlösers und über das Vorleben seiner jungfräulichen Mutter nähere Aufschlüsse zu gewinnen, als die kurzen Angaben der heiligen Schriften bieten, hat schon frühzeitig fromme Personen angeregt, die von Mund zu Mund gehenden Nachrichten zu sammeln, die noch verbleibenden Lücken durch eigene, wohl gutgemeinte Erfindungen auszufüllen und dies in der Form der hochgeehrten Evangelien dem Volke zur Erbauung darzubieten. Diese altchristlichen Volksschriften haben nichts gemein mit jener großen apokryphen Literatur, welche die Häretiker der ersten Jahrhunderte zur Verbreitung ihrer Irrtümer hervorgebracht haben; sie sind aus rechtgläubigen Kreisen hervorgegangen und dienen teilweise auch der Verteidigung katholischer Dogmen, vor allem der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias. Da gerade diese Art

[1] Die hier in Betracht kommenden Apokryphen finden sich sämtlich bei Tischendorf², Evangelia apocrypha, Lipsiae 1876, die älteren derselben auch deutsch bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904.

von Apokryphen für die Auffassung des hl. Joseph in der Folgezeit sehr bedeutungsvoll geworden ist, muß auf dieselbe näher eingegangen werden, und es empfiehlt sich, sie aus der übrigen Literatur der Väterzeit auszuheben und gesondert zu betrachten.

Das älteste dieser Dokumente und zugleich die Quelle für viele andere ist das sog. Protevangelium Jakobus' des Jüngeren, das selbst wieder eine nicht ganz glatte Kompilation verschiedener legendärer Stoffe ist[1]. Es beginnt mit der Geschichte von Joachim und Anna, erzählt dann die Geburt Marias, ihre Darstellung im Tempel, ihre Vermählung mit Joseph und die weiteren Ereignisse bis zur Anbetung der Weisen und schließt mit einer Szene aus dem Leben des Vorläufers Christi: wie auch er von Herodes zum Tode gesucht, aber von seiner Mutter verborgen wird, während sein Vater Zacharias im Tempel den Tod erleidet; letzteres ist wohl eine spätere Zutat aus einer andern selbständigen Legende. Diese Schrift ist ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt und wird schon von Origenes († 254) als bekannt vorausgesetzt. In den Grundzügen mag sie sich wohl auf historische Überlieferungen stützen; diese sind aber mit so viel sagenhaften und offenbar falschen Berichten umwoben, daß es schwer, ja unmöglich ist, Wahres und Falsches zu sichten. Die Form der Erzählung ist sehr einfach und erinnert an den Stil der alten Evangelien. Das Buch spielt bei den orientalischen Völkern eine große Rolle bis in unsere Zeit, während die Lateiner es ursprünglich nur in Überarbeitungen kennen lernten.

An Alter diesem fast gleich ist das sog. Thomasevangelium, das dem Stoffe nach als dessen Fortsetzung erscheinen kann; denn es behandelt die Jugendgeschichte des Herrn von seinem fünften (Rückkehr aus Ägypten) bis zum zwölften Lebensjahre. Doch an Wert steht es weit hinter jenem, da es keinerlei historischen Kern enthält und jene Zeit, von welcher das Evangelium absichtlich schweigt, durch freie Erfindung der sonderbarsten Wundermären ausfüllt. Auch dieses war anfänglich in griechischer Sprache geschrieben; heute jedoch liegt es außer in zwei griechischen noch in einer lateinischen Rezension vor. In der ursprünglichen Form blieb seine Verbreitung auf den Orient beschränkt, während es im Abendlande gleichfalls nur in Überarbeitung bekannt wurde, und zwar in der gleichen wie das Protevangelium, nämlich im sog. Pseudo-Matthäusevangelium. Letzteres existierte wohl schon im 5. Jahrhundert. Der Verfasser oder lateinische Bearbeiter ist möglicherweise identisch mit dem Kompilator des Martyrologium Hieronymianum, von dem später die Rede sein wird, da er mit den gleichen

[1] Vgl. Hennecke a. a. O. 51, Nr 5 (Quellen).

Mitteln arbeitet. In diesem Falle müßte die Mitte des 5. Jahrhunderts als Entstehungszeit angenommen werden[1]. Die genannte Schrift enthält in ihren dreizehn ersten Kapiteln den Stoff des Protevangeliums (außer der Geschichte des Täufers), allerdings mit verschiedenen Änderungen. Vom 13. bis 17. Kapitel werden die Berichte der Evangelisten frei verarbeitet; dann folgt in acht Kapiteln (18—25) eine ziemlich ausführliche Beschreibung der Flucht nach Ägypten, für welche die Quelle noch nicht bekannt ist; der übrige Teil der Schrift endlich (Kap. 26—42) deckt sich inhaltlich mit dem Thomasevangelium. Diese verschiedenen Teile treten im Mittelalter häufig auch getrennt auf; dann wird der erste Teil gern nach der ursprünglichen Quelle unter dem Namen des Jakobus zitiert, während der letzte Teil als „Kindheitsgeschichte des Erlösers" (liber de infantia Salvatoris) eingeführt wird[2].

Der erste Teil des Pseudo-Matthäusevangeliums ist im Abendlande noch weiter bekannt geworden in einer andern Überarbeitung, welche unter dem Namen des hl. Hieronymus sich einführte und auch jetzt noch

[1] Diese Vermutung wird nahegelegt durch einen fingierten Briefwechsel des hl. Hieronymus mit den Bischöfen Chromatius von Aquileja und Heliodorus von Altinum, wie er jedem dieser Werke vorgesetzt ist. Die beiden Bischöfe veranlassen den Kirchenlehrer zur Abfassung der betreffenden Arbeit, das eine Mal, weil sie von einer häretisch angehauchten Ausgabe des Lebens Marias und der Kindheit Jesu hören und authentische Nachrichten wünschen; das andere Mal, weil sie von einem fortlaufenden Heiligenkalender zu kirchlichem Gebrauche Kunde erhielten. Hieronymus erklärt sich jedesmal bereit und preist seine Quellen an; für das Pseudoevangelium beruft er sich auf eine angebliche hebräische Urschrift des Matthäus, die bisher verborgen gehalten wurde, für den Kalender auf die Sammelarbeiten des Eusebius. Also beide Male die gleiche aufdringliche Wichtigtuerei mit den Quellen des Werkes, die gleichen Erfindungen mit den gleichen Personen. Dazu kommt noch, daß beide Werke mindestens im gleichen Jahrhundert entstanden sind. Bei solcher Übereinstimmung der Umstände liegt es nahe, auch den gleichen Bearbeiter zu vermuten. Freilich ist das nicht mehr als eine Vermutung, die bei der üppig wuchernden Legendenbildung jener Zeit und bei ihrer Vorliebe, die eigenen frommen Erfindungen mit zugkräftigen Namen zu decken, nicht zu viel Wert besitzt; doch sei auf diesen Zusammenhang hingewiesen (vgl. Günther, Legendenstudien; Briefwechsel betr. Pseudo-Matthäus: Tischendorf² 51—53; MPL. XX 369 u. 371; XXX 259; betr. Martyrologium Hieron.: Rossi-Duchesne LXXXII; MPL. XX 371 ff). Über die Entstehungszeit des Pseudo-Matthäusevangeliums sagt Schmid S. 49: „In seiner lateinischen Fassung ist es vielleicht schon Ende des 5. Jahrhunderts bekannt, seit dem 6. Jahrhundert auch im Abendland verbreitet. Daß es bereits früher im griechischen Texte vorlag, ist eine noch unbewiesene, aber sehr annehmbare Hypothese." Für letztere Annahme glaubt er in mehreren byzantinischen Geburtsdarstellungen einige Anhaltspunkte zu finden.

[2] Doch Vinzenz von Beauvais, der den aus dem Thomasevangelium entnommenen Teil nicht berücksichtigt, zitiert das übrige als Iacobus filius Ioseph in libro de infantia Salvatoris (Speculum historiale V 65 ff).

in der Ausgabe seiner Werke unter den unechten Stücken erscheint[1]. Der unbekannte Verfasser bietet nur die Geschichte der Mutter Gottes bis nach ihrer Vermählung und reiht daran in schöner Paraphrase der evangelischen Berichte die weiteren Ereignisse bis zur Reise nach Bethlehem. Dabei hat er mit gutem Geschmack all die übertriebenen Ausmalungen und Wundergeschichten beschränkt, und so hat er uns jenes anmutige „Büchlein von der Abstammung Marias" (Evangelium de Nativitate Mariae, liber de ortu Virginis) geschaffen, das im Mittelalter in höchstem Ansehen stand, der Kunst die schönsten Anregungen gab und noch heute mit seinen weihevollen Erzählungen unter dem christlichen Volke fortlebt.

Auch die Jugendgeschichte des Heilands hat eine Überarbeitung bzw. eine Erweiterung erfahren, welche die ohnehin bedenkliche Richtung des Thomasevangeliums noch weit überbietet; ein syrischer Kompilator hat aus verschiedenen, auch häretischen Quellen des Orients ohne besondern Zusammenhang das noch arabisch und syrisch erhaltene Evangelium de infantia Salvatoris zusammengestellt, das vom Herausgeber Tischendorf mit Recht als „merkwürdiges Denkmal des Aberglaubens der morgenländischen Christen" bezeichnet wird. Die uns vorliegende Redaktion ist wohl erst im 7. oder 8. Jahrhundert entstanden.

Aus all diesen Apokryphen soll im folgenden das herausgehoben werden, was für die Beurteilung des hl. Joseph in der Geschichte von Wert ist; als Grundlage dienen die ursprünglichen Berichte im Jakobus- und Thomasevangelium.

Erstmals wird des Heiligen gedacht in jener Szene, welche seine Auserwählung zum Beschützer Marias schildert. Das Protevangelium erzählt (Kap. 8): „Als Maria (im Tempel) zwölf Jahre alt ward, fand eine Beratung der Priester statt, die da sprachen: Siehe, Maria ist in dem Tempel des Herrn zwölfjährig geworden: was sollen wir nun mit ihr machen, damit sie nicht das Heiligtum des Herrn, unseres Gottes, beflecke? Und sie sprachen zu dem Hohenpriester: Du stehst an dem Altare des Herrn; geh hinein in das Heiligtum und bete ihretwegen, und was immer dir der Herr offenbaren wird, das laßt uns tun. Und der Hohepriester nahm den Brustschild und ging in das Allerheiligste und betete ihretwegen. Und siehe, ein Engel des Herrn trat herzu und sprach zu ihm: Zacharias, Zacharias, geh heraus und versammle die Witwer des Volkes, und sie sollen je einen Stab mitbringen, und wem der Herr ein Zeichen gibt, dessen Weib soll sie sein.

[1] MPL. XXX 298—305.

Es gingen aber die Herolde aus durch die ganze Umgegend von Judäa, und es erscholl die Posaune des Herrn, und alsbald liefen alle herzu."

(Kap. 9.) „Joseph aber warf sein Beil weg und eilte mit ihnen zusammenzutreffen, und nachdem sie versammelt waren, gingen sie mit ihren Stäben zum Hohenpriester. Er nahm aber die Stäbe von allen und ging in den Tempel und betete. Nachdem er aber das Gebet vollendet hatte, nahm er die Stäbe, ging heraus und übergab sie ihnen, und keinerlei Zeichen erschien an ihnen. Den letzten Stab aber bekam Joseph, und siehe, eine Taube kam aus dem Stabe hervor und flog auf das Haupt Josephs. Und es sprach der Priester zu Joseph: Du bist durch das Los dazu bestimmt, die Jungfrau des Herrn in deine Hut zu nehmen. Und Joseph redete dawider und sprach: Ich habe Kinder und bin ein alter Mann, sie aber ist noch jung; ich fürchte, ich werde lächerlich für die Kinder Israels. Und es sprach der Hohepriester zu Joseph: Fürchte den Herrn, deinen Gott, und denke daran, was Gott dem Dathan und Abiram und Korah getan hat, wie die Erde sich spaltete und sie verschlungen wurden wegen ihres Widerspruches. Und nun fürchte Gott, Joseph, damit so etwas nicht an deinem Hause geschehe. Und Joseph fürchtete sich und nahm sie in seine Hut. Und er sprach zu Maria: Siehe, ich empfing dich aus dem Tempel des Herrn, und nun lasse ich dich in meinem Hause und gehe hin, meine Bauten auszuführen, und werde dann wieder zu dir kommen: der Herr wird dich die Zeit hindurch bewahren."

Maria fertigt indessen für den Tempelvorhang, dessen Ausführung ihr mit mehreren Jungfrauen zugefallen war, den Purpur- und Scharlachfaden; hierbei empfängt sie die Botschaft des Engels, dessen Gruß sie schon am Brunnen beim Wasserholen gehört. Alsdann liefert sie ihre Arbeit bei den Priestern in Jerusalem ab und besucht ihre Base Elisabeth. „Es war aber Maria 16 Jahre alt, als diese geheimnisvollen Dinge geschahen" (Kap. 10—12).

(Kap. 13.) „Als aber ihr sechster Monat da war, siehe, da kam Joseph von seinen Bauten, und als er in sein Haus eingetreten war, fand er sie schwanger. Und er schlug sein Angesicht und warf sich zur Erde und weinte bitterlich"; er brach in laute Klagen aus, daß er schändlich betrogen wurde an der Jungfrau, da er sie allein gelassen, ähnlich wie einst Adam an der Eva. Dann „erhob er sich von seinem Sack und rief Maria und sprach zu ihr: Du Liebling Gottes, warum hast du das getan und hast des Herrn, deines Gottes, vergessen? Warum hast du deine Seele erniedrigt, die du im Allerheiligsten auferzogen wurdest und Nahrung empfingest von Engelshand? Sie aber weinte bitterlich und sprach: Rein bin ich, und von einem Manne weiß ich nicht. Und es sprach Joseph zu ihr: Woher ist denn nun das in deinem Leibe?

Sie aber sprach: So wahr der Herr, mein Gott, lebt, so weiß ich nicht, woher mir das gekommen ist."

(Kap. 14.) „Und Joseph fürchtete sich sehr und ließ von ihr ab und überlegte, was er mit ihr tun sollte"; er kam zu dem Entschlusse, sie heimlich zu verlassen, da er sie im Falle der Sünde nicht verbergen durfte, im Falle der Unschuld aber sie nicht durch Angeben bloßstellen wollte. Bei solchen Gedanken überraschte ihn die Nacht, und ein Engel des Herrn erschien, ihn zu trösten. „Und Joseph stand vom Schlafe auf und pries den Gott Israels, der ihm solche Gnade erwiesen hatte, und nahm sie unter seine Obhut."

(Kap. 15.) „Es kam aber Hannas, der Schriftgelehrte, zu ihm und sprach zu ihm: Warum bist du nicht in unserer Versammlung erschienen? Und es sprach zu ihm Joseph: Weil ich von der Reise müde war und den ersten Tag ausruhen wollte. Und Hannas wandte sich um und sah, daß Maria schwanger war. Und er lief eilends zu dem Priester und sprach zu ihm: Joseph, für den du Bürge bist, hat schwer gefrevelt." Joseph wurde nun mit seiner Anvertrauten vor den Priester gerufen und mit harten Worten zur Rede gestellt; ja es wurde ihm selbst die Jungfrau abgefordert; (Kap. 16) da er aber bitterlich zu weinen anfing, sollten beide zum Beweise ihrer behaupteten Unschuld das Prüfungswasser[1] trinken. Doch es schadete nichts, „und alles Volk verwunderte sich, daß keine Sünde an ihnen erschienen war. Und es sprach der Priester: Wenn Gott, der Herr, eure Sünde nicht geoffenbart hat, so richte auch ich euch nicht; und er entließ sie. Und Joseph nahm Maria und ging in sein Haus voll Freude und Rühmens gegen den Gott Israels."

(Kap. 17.) „Es erging aber ein Befehl vom König Augustus, alle Bewohner von Bethlehem in Judäa aufzuschreiben, und es sprach Joseph: Ich will meine Söhne aufschreiben lassen; was soll ich aber mit dieser Maid machen? Wie soll ich sie aufschreiben lassen? Als mein Weib? So muß ich mich schämen. Oder als Tochter? Aber es wissen ja alle Kinder Israels, daß sie nicht meine Tochter ist. Doch der Tag des Herrn selbst wird's machen, wie er will. Und er sattelte seinen Esel und ließ sie darauffitzen, und sein Sohn zog ihn, und Joseph ging nebenher. Und als sie bis auf drei Meilen herangekommen waren, wandte sich Joseph und sah, daß Maria traurig war, und sprach bei sich: Vielleicht quält sie das, was in ihr ist. Und wiederum wandte sich Joseph, sah sie lachen und sprach zu ihr: Maria, was ist das mit dir, daß ich einmal dein Angesicht lachend und ein andermal traurig sehe? Und es

[1] Nm 5, 12 ff. Das Prüfungswasser ist von Gott angeordnet worden zur Überführung untreuer Ehefrauen, nicht aber für die Ehemänner oder, wie hier, für beide Teile andern gegenüber.

sprach Maria zu Joseph: Zwei Völker sehe ich mit meinen Augen, das eine Volk voll Weinens und Wehklagens und das andere voll Freuden und Jubels. Und sie kamen halbwegs, und Maria sprach zu ihm: Nimm mich von dem Esel herab; denn was in mir ist, drängt mich, daß es herauskomme. Und er nahm sie herab von dem Esel und sprach zu ihr: Wo soll ich dich hinführen und deine Unziemlichkeit verbergen? denn die Stätte ist abgelegen."

(Kap. 18.) „Und er fand daselbst eine Höhle und führte sie hinein und stellte seine Söhne zu ihr und ging aus, eine Hebamme in der Umgegend von Bethlehem zu suchen." Joseph erzählt dann selber, wie er, gleichsam durch einen Zauber gebannt, die ganze Welt mit einemmal stille stehen sah; bald aber ging alles wieder seinen natürlichen Lauf. Er fand auch zufällig auf dem Weg eine Hebamme (Kap. 19) und kam mit ihr gerade recht, um Zeuge der wunderbaren Geburt des Heilandes zu sein. „Sie traten an die Stätte der Höhle, und siehe, eine lichte Wolke überschattete die Höhle. Und es sprach die Hebamme: Heute ist meine Seele erhoben; denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Heil für Israel ward geboren. Und sofort verschwand die Wolke aus der Höhle, und es erschien ein großes Licht in der Höhle, so daß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde." Diese Hebamme und eine andere, namens Salome, die eben dazu kam, bezeugten, durch neue Wunder belehrt, die unversehrte Jungfrauschaft Marias.

Soweit über den hl. Joseph.

Das Pseudo-Matthäusevangelium hat diese Darstellung des Protevangeliums in manchen Punkten erweitert und umgestaltet. Während da die so schön erblühende Jungfräulichkeit Marias die Priester veranlaßt, über ihr weiteres Geschick den Herrn zu befragen, zwingt dort die Verlegenheit, in welche Maria durch die Eröffnung ihres Keuschheitsgelübdes ihre bisherigen Behüter setzt, den Hohenpriester Abiathar zum gleichen Schritte. Die Jungfräulichkeit Marias wird noch viel aufdringlicher betont. So hebt der Hohepriester in seiner Rede an das Volk ausdrücklich hervor, daß sie eine ganz neue Lebensordnung erfunden habe, ganz abweichend vom bisherigen Gebrauche auch der Edelsten des Volkes. Deswegen müsse man auch bei Gott sich Rats erholen, wem sie zur Obhut anvertraut werden soll. Zunächst wurde also das Los über die zwölf Stämme geworfen, und es fiel auf den Stamm Juda. Für den folgenden Tag wurden dann alle Unverheirateten dieses Stammes zur Bewerbung zusammengerufen; nach einem Opfer brachte der Hohepriester auf Geheiß Gottes ihre sämtlichen Stäbe, die sie mitgebracht, ins Allerheiligste bis zum nächsten Tag; das Zeichen für den Aus-

erwählten sollte darin bestehen, daß aus der Spitze seines Stabes eine Taube hervorkomme und zum Himmel auffliege. Als nun die Stäbe ausgeteilt wurden, erschien das Zeichen nicht; denn der Stab Josephs, eine ganz kurze Rute, wurde übersehen und er selbst als betagter Greis nicht beachtet; erst als ein Engel auf dessen Stab aufmerksam gemacht hatte und dieser seinem Besitzer zurückgegeben war, erschien das Zeichen. Nur mit Widerstreben übernahm Joseph die zugewiesene Aufgabe und erbat sich fünf Jungfrauen, welche seiner Braut zum Troste gereichen und zur Gesellschaft dienen sollten. Diese fertigten gemeinsam mit ihr im Hause Josephs den Vorhang des Tempels und wachten während der Abwesenheit des Behüters über ihre Jungfräulichkeit. Inzwischen empfing Maria die Besuche des Engels, den ersten am Brunnen, den zweiten drei Tage später im Gemach. „Während dies geschah, war Joseph zu Kapharnaum am See bei seiner Arbeit beschäftigt; er war nämlich ein Zimmermann" (Kap. 9). Als er endlich zurückkehrte und den gesegneten Zustand der Jungfrau bemerkte, wurde er darüber ganz unglücklich, und obwohl die fünf Jungfrauen aufs feierlichste Marias reinen Wandel und ihren wunderbaren Verkehr mit den Engeln beteuerten, wollte er sich doch nicht überzeugen lassen. Erst als der Engel erschien, glaubte er an das große Geheimnis seiner Braut und leistete ihr wegen des bösen Verdachtes demütige Abbitte. Die Probe vor dem Hohenpriester reinigt Maria samt ihrem Behüter auch in den Augen des Volkes. Auf der Reise nach Bethlehem hat Maria das Gesicht vom lachenden und weinenden Volke; da Joseph sie hierbei wegen ihres sonderbaren Benehmens zur Rede stellt, erscheint wieder ein Engel, um dem Joseph dieses Gesicht zu erklären: sie sah das Volk der Juden weinen, weil es von seinem Gotte abgewichen, und das Volk der Heiden jubeln, weil es seinem Gotte nahe gekommen war. Die Ereignisse bei der Geburt des Herrn werden in diesem Apokryphon ähnlich wie im Protevangelium geschildert, mit dem Unterschiede, daß die sonst finstere Höhle schon erleuchtet wird mit dem Eintritt Marias, und daß das göttliche Kind bereits geboren ist, als Joseph mit den Hebammen (Zelomi und Salome) zurückkehrt.

Die folgenden Erzählungen schließen sich an die Evangelien an. Ein Engel erscheint den Hirten; ein ungeheurer Stern erglänzt über der Höhle vom Abend gegen Morgen. Am dritten Tage geht Maria aus der Höhle in den Stall, wo sie das Kind in die Krippe legt und Ochs und Esel dasselbe erwärmen. Am sechsten Tage zieht die heilige Familie nach Bethlehem hinein; es folgt die Beschneidung und die Darstellung Jesu im Tempel. Nach zwei Jahren erst kommen die Magier, drei an der Zahl.

Um hier schon auf das dem hl. Hieronymus zugeschriebene Buch der Abstammung Marias einzugehen, welches die gleichen Ereignisse

bis zur Reise nach Bethlehem berichtet, so macht man die Beobachtung, daß es sich im großen Ganzen frei hält von der Wundersucht, an der sein Vorbild leidet; gleichwohl erzählt auch dieses von einer wunderbaren Vermählung Marias. Bei der Wahl eines Beschützers für die vierzehnjährige, gottverlobte Jungfrau ist nach einem Spruche des Herrn die Prophezeiung des Isaias maßgebend (11, 1): „Ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jesses und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel, und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen." Demgemäß sollen alle unverheirateten Männer aus dem Hause Davids ihre Stäbe zum Altare bringen, und jener Stab, der Blüten treiben und auf den der Geist des Herrn in Gestalt einer Taube sich niederlassen werde, soll den Auserwählten kund machen. Dieses Zeichen erschien erst, als der „hochbetagte" Joseph, der anfänglich seinen Stab entzogen hatte, diesen auch zu den andern legte (Kap. 8). Es wurde sogleich die Verlobung gefeiert, und Joseph kehrte in seine Heimat Bethlehem zurück, um sein Hauswesen zu ordnen und die nötigen Vorbereitungen zur Hochzeit zu treffen; Maria aber zog mit sieben Genossinnen nach Nazareth in das Haus ihrer Eltern. Es ist wohl zu beachten, daß diese hauptsächlich im Abendland kursierende Erzählung allerdings das hohe Alter, aber nichts von einer früheren Ehe Josephs andeutet.

Von der Flucht nach Ägypten berichtet nur das unechte Matthäusevangelium. Die heilige Familie ist auf ihrer Wanderung nicht allein; drei junge Leute reisen mit Joseph, und eine Magd begleitet die Mutter; auch haben sie Ochsen, Esel und Schafe bei sich sowie einen Wagen für den Hausrat. Den Reisenden begegnen allerlei Abenteuer; vor Drachen, Löwen und Panthern schützt sie das göttliche Kind; die Hitze lindert Jesus durch den Schatten der Palme, die er den Wipfel neigen und ihre Früchte darbieten heißt, und durch die Quelle, die er an ihrem Fuße der Erde entlockt; der Müdigkeit überhebt er die Wanderer, indem er ihnen dreißig Tagemärsche auf einen abkürzt. Mit Freuden betreten sie das Gebiet von Hermopolis und die Stadt Sotine und übernachten mangels anderer Unterkunft in einem Tempel, der nach der Zahl der Tage des Jahres 365 Götzenbilder hat; sie stürzen alle in dem Augenblicke, da Maria mit dem Kinde eintritt (nach Is 19, 1). Aus diesem Wunder erkennt der Fürst Affrodisio mit seinem Heere die Macht des wahren, menschgewordenen Gottes, er glaubt an ihn und betet ihn an mit seinem ganzen Volke.

Aus der Jugendgeschichte des Heilandes ergeben sich nur wenig Nachrichten über seinen Nährvater. Einstimmig heben alle einschlägigen Apokryphen hervor, daß er ein Zimmermann war. Nach dem Thomasevangelium machte er landwirtschaftliche Geräte (Pflüge und Joche)

(latein. Kap. 11), nach dem arabischen Kindheitsevangelium (Kap. 38) Hausgeräte (Türen, Bettladen, Truhen, Melkkübel), nach dem Pseudo-Matthäusevangelium (Kap. 37) beides. Das vorletzt genannte Machwerk versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß Joseph sein Handwerk nicht recht verstand und deshalb überallhin den Jesusknaben mitnahm, damit er durch seine Berührung wieder richtig mache, was Joseph durch seine Ungeschicklichkeit verdorben hatte. So sollte dieser einmal für den König von Jerusalem einen Thron machen, an dem er zwei Jahre lang arbeitete; da er aber zu klein geraten war, zog ihn Jesus in die richtige Größe (Kap. 39). Ein andermal schnitt er für eine Bahre ein Brett zu kurz, und Jesus machte es durch Ziehen den andern gleich (Thomasevang., latein. Kap. 11; Ps.-Matth. Kap. 37; vgl. Tafel 10, Bild 70).

Im übrigen ist Joseph durch die Wundermacht seines Sohnes den größten Verlegenheiten ausgesetzt; denn dieser läßt alle, die ihm unfreundlich in den Weg treten, Spielkameraden, Lehrer oder Nachbarn, seine ganze Überlegenheit fühlen; regelmäßig bestraft er solche mit sofortigem Tod, wenn er auch zuweilen seine Opfer wieder zum Leben erweckt. So hat Joseph unter den beständigen Klagen der Leute zu leiden und wagt es doch kaum, dem Kind entgegenzutreten. Niedergeschlagen gesteht er einmal seiner Gemahlin ein: Meine Seele ist zum Tode betrübt wegen dieses Knaben; denn es kann geschehen, daß einmal einer aus Bosheit ihn schlägt und dann sterben muß (Ps.-Matth. Kap. 38). So ist ihnen keine bleibende Stätte beschieden. Von Nazareth wandern sie nach Jericho, von da nach Kapharnaum, von da nach Bethlehem.

Merkwürdig ist eine Episode, welche Pseudo-Matthäus berichtet (Kap. 40). Als die heilige Familie nach Kapharnaum kam, war dort ein reicher Mann, namens Joseph, eben gestorben. Da wandte sich Jesus an seinen Nährvater und sagte: Warum läßt du diesem, der doch deinen Namen trägt, die Hilfe deiner Gnade nicht angedeihen? Joseph fragte also: Was kann ich denn tun? Und Jesus erwiderte ihm: Nimm dein Schweißtuch vom Haupte und lege es ihm auf. Joseph tat so, und der Tote ward wieder lebendig. Sollte durch diese Erzählung auf die große Macht der Vermittlung des Heiligen hingewiesen werden? Dem Zusammenhange nach erreicht sie wohl diesen Zweck nicht.

Es wurde schon bemerkt, daß die plumpen Phantastereien, mit welchen die Jugendgeschichte des Heilandes umsponnen wurde, jedes historischen Wertes entbehren. Das gleiche gilt von den Märchen, mit denen die Geburt des Herrn ausgestattet ward; abgesehen von ihrer Albernheit und offensichtlichen Tendenz, haben sie neben den evangelischen Berichten keinen Platz. — Eine genauere Untersuchung verdient nur die Angabe von Josephs wunderbarer Auserwählung und seinem hohen Alter.

Wenn auch alle Apokryphen einstimmig den Heiligen als einen bejahrten Greis darstellen, so widerspricht doch diese Auffassung ganz und gar seiner hohen Bestimmung. Er sollte das Jesuskind auf Erden beschützen, besonders bei der Flucht nach Ägypten, und es ernähren durch die Arbeit seiner Hände; er sollte der zarten Jungfrau Stütze und Hilfe sein, als sie Mutter geworden: wie konnte er das, wenn er selbst nach der natürlichen Lage der Dinge mindestens ebenso notwendig auf anderer Hilfe angewiesen war? Er sollte die Ehre der reinsten Gottesmutter vor jedem Makel bewahren: wie war das möglich, wenn sie unter der Obhut eines abgelebten Greises fruchtbar geworden wäre vom Heiligen Geiste? Er sollte die Verborgenheit des jugendlichen Erlösers decken, indem er für den Vater Jesu gehalten wurde nach dem Berichte des Evangelisten: wie ließ sich das denken, wenn bei so hohem Alter die natürlichen Voraussetzungen hierfür nicht mehr geboten waren? Nach alldem sind jene im Recht, welche annehmen, Joseph sei bei seiner Vermählung mit Maria im besten Mannesalter gestanden. Eine genauere Bestimmung des Lebensalters läßt sich nicht gewinnen, und alle diesbezüglichen Versuche beruhen auf unzulänglichen Voraussetzungen.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, was von der wunderbaren Erwählung des Heiligen zum Bräutigam Marias zu halten sei. Es darf ja wohl von vornherein zugegeben werden, daß bei der Verbindung dieser zwei heiligsten Personen die göttliche Vorsehung in besonderer Weise eingriff, daß vielleicht sogar eine ausdrückliche Willensäußerung Gottes die beiden Liebhaber jungfräulicher Keuschheit zum Bande der Ehe vereinigt hat. Doch werden wir ohne Vermessenheit auch in diesem Punkte die Berichte der Apokryphen zurückweisen dürfen; denn abgesehen davon, daß sie selbst in wesentlichen Zügen nicht übereinstimmen, ist es doch schwer zu glauben, daß die reinste und demütigste der Jungfrauen förmlich zur öffentlichen Bewerbung ausgeboten wurde, daß ferner vor allem Volke in solcher Angelegenheit ein derartig auffallendes Eingreifen Gottes stattgefunden habe. Wie wäre sonst die Verborgenheit gewahrt geblieben, mit welcher der Heiland nicht bloß seine eigene Jugend, sondern auch das Vorleben seiner Eltern umgab? Hätte eine so wunderbare Auserwählung jemals in Vergessenheit geraten können? Hätte ein so außerordentliches Ehepaar nicht für immer die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gezogen? Hätte das Kind dieser Ehe nicht schon von Anfang an allein um der Eltern willen die staunende Anerkennung aller gefunden wie nachmals Johannes der Täufer?

Das Wunder des blühenden Stabes, welches die Auserwählung kundtun soll, ist offenbar der biblischen Erzählung von der Berufung Aarons zum Hohenpriester (Nm Kap. 17) nachgebildet. Wenn aber Pseudo-

Jakobus, abweichend von seiner Vorlage, als Zeichen der Auserwählung angibt, daß aus dem Stabe — statt der Knospen, wie bei Aaron — eine Taube hervorkam und sich auf Josephs Haupt niederließ, so verrät er dadurch auch die Absicht seiner Erfindung: der Heilige Geist selbst, der durch die Taube versinnbildet ist, soll persönlich die Auswahl vornehmen. Das Pseudo-Matthäusevangelium hat diesen Gedanken abgeschwächt, indem es die Taube zum Himmel auffliegen läßt; die Jugendgeschichte Marias dagegen hat die Züge der Erwählung Aarons mit den hier überlieferten vereinigt und die Tendenz erklärt durch den Hinweis auf des Isaias Prophezeiung (11, 1). So begeisterte Aufnahme also auch diese Legende beim christlichen Volke aller Jahrhunderte fand, so wird man doch mit gutem Recht ihre historische Glaubwürdigkeit verwerfen müssen.

b) Die koptische „Geschichte Josephs des Zimmermanns".

In diesem Zusammenhang muß noch einer alten Schrift gedacht werden, welche neue Züge zum Lebensbild des hl. Joseph bieten will; es ist dies die ägyptische „Geschichte Josephs des Zimmermanns" (Historia Ioseph fabri lignarii). Sie entstand unter den monophysitischen Kopten Ägyptens wohl im 6. oder 7. Jahrhundert und wollte anscheinend für die Einführung eines Josephsfestes Propaganda machen, da sie gar so viel Gewicht auf die Feststellung seines Todestages legt und gar so dringend die Feier desselben empfiehlt. Danach soll Joseph am 26. Tage des Monats Abib (= Juli) gestorben sein im Alter von 111 Jahren. Es liegt hier die erste Schrift vor, welche ausschließlich dem hl. Joseph gewidmet ist; deshalb verlohnt es sich, auf ihren Inhalt näher einzugehen.

Den einleitenden Kapiteln nach hat der göttliche Heiland auf dem Ölberge selber einmal den Aposteln die Geschichte seines Vaters Joseph erzählt, und diese haben sie aufgezeichnet und in der Bibliothek zu Jerusalem hinterlegt. Der erste Teil des Schriftchens (Kap. 2—11) behandelt kurz das Leben des Heiligen, hauptsächlich nach den Evangelien und den älteren Apokryphen. Danach stammte er aus Bethlehem, zeigte sich in der Wissenschaft wohlerfahren und war Priester am Tempel des Herrn; außerdem verstand er das Handwerk des Zimmermanns. Mit 40 Jahren verheiratete er sich, und aus dieser ersten Ehe stammten sechs Kinder. Nach 49 Jahren starb seine Gattin, und im folgenden Jahre wurde ihm die seligste Jungfrau zur Obhut anvertraut. Seine Auserwählung hierfür geschah auf die Weise, daß die Priester zwölf Greise aus den verschiedenen Stämmen Israels zusammenriefen und die Entscheidung dem Lose überließen. Dieses fiel auf Joseph, der dann Maria heimführte. Es folgte die Menschwerdung und Geburt des Hei-

lands. Die Flucht nach Ägypten ist auffallenderweise ganz kurz behandelt und zeigt keinerlei Anklänge weder an die Apokryphen noch an die ägyptischen Lokallegenden. Erwähnt ist nur, daß (die Hebamme) Salome Reisegefährtin war, und daß der Aufenthalt in der Verbannung ein volles Jahr dauerte. Die letzten Lebensjahre des Heiligen waren dadurch ausgezeichnet, daß er von den Beschwerden des Alters gänzlich befreit blieb. Im zweiten Teile (Kap. 12—32) wird weitschweifig der Tod des Heiligen geschildert. Ein Engel erscheint ihm und verkündet die Stunde des Todes. Joseph wird dadurch so betroffen, daß er sofort eine Wallfahrt zum Tempel nach Jerusalem macht, um sich den Beistand Gottes zu erflehen. Nach Nazareth zurückgekehrt, wurde er von einer schweren Krankheit befallen, in der er bitter sein Los beklagte, bis Christus bei ihm eintrat. Diesen bat er um Verzeihung wegen des schlimmen Verdachtes, den er einst gegen Maria gehabt, und wegen einer kleinen Zurechtweisung, die er einst dem Heiland in seinen Jugendjahren erteilt hat[1], und er empfing dafür großen Trost. Auch Maria erschien an seinem Sterbelager samt all seinen Kindern. Als der Tod mit seinem schauerlichen Gefolge herantrat, schlug der Heiland diese Schreckgestalten in die Flucht und ließ die Erzengel Michael und Gabriel kommen, um die Seele seines Pflegevaters abzuholen und zur Wohnstätte der Gerechten zu bringen. Unter großer Teilnahme der Bewohner von Nazareth wurde der Leichnam des Seligen begraben neben seinem Vater Jakob, und Jesus segnete ihn und verlieh ihm die Unverweslichkeit; doch befreite er ihn nicht vom Tode selber, wie die Jünger es erwarteten und durch Zwischenfragen aussprachen mit Hinweis auf die noch lebenden Henoch und Elias; denn wegen der Sünde Adams müssen alle sterben, auch diese zwei Begnadeten. Dies kurz der Inhalt des merkwürdigen Schriftstückes, auf das wir später noch zurückkommen müssen.

Die Verworrenheit, welche diese apokryphen Berichte zeigen, und die Wandlungen, welche sie durchgemacht, werfen allein schon ein helles Licht auf den göttlichen Charakter der kanonischen Evangelien, die in ihrer schlichten Darstellungsweise solche Fragen, welche bloß die menschliche Neugier reizen, gar nicht berücksichtigen und doch in wenigen Worten ein so treffliches Bild des hl. Joseph entwerfen, daß in der Betrachtung von neunzehn Jahrhunderten seine Gestalt immer mehr ins Großartige wachsen konnte, ohne je in irgend einem Zuge dem ursprünglichen Bild aus den Evangelien untreu zu werden.

[1] Züge, die an die Kindheitsevangelien erinnern. Die letzterwähnte Zurechtweisung ist verschieden von ähnlichen Berichten der bekannten Apokryphen, aber ganz die gleiche Erfindung.

Zweiter Abschnitt.

Der hl. Joseph in der Auffassung der Väterzeit.

Erstes Kapitel.

Gedanken der Väter über den hl. Joseph.

1. Überblick.

„Ist dieser nicht des Joseph Sohn?" Diese Worte hielten die Juden dem Heiland entgegen, als er ihnen sein göttliches Amt beweisen wollte. So wichtig auch die Dienste Josephs für den Erlöser waren in der Zeit des verborgenen Kindheitslebens, so hinderlich war ihm dessen Name, sobald er öffentlich als der gottgesandte Messias auftrat; Joseph mußte also vom Schauplatz dieser Erde weichen, sobald sein erhabener Pflegesohn im Glanze seiner göttlichen Würde sich zeigte. „Ist dieser nicht des Joseph Sohn?" Mit eben diesen Worten traten die ungläubigen Juden und die verblendeten Heiden auch den Aposteln gegenüber, als diese ihren Jesus als den wahren Sohn Gottes und den verheißenen Erlöser der Welt verkündeten; und aus diesem Grunde ist es begreiflich, daß auch in den ersten Zeiten des Christentums der hl. Joseph stark zurücktreten mußte, damit die Gottheit Christi um so klarer leuchte. Das Interesse der Prediger wie der Zuhörer war auch zu sehr von den Grundwahrheiten der neuen Lehre, den Geheimnissen der Dreifaltigkeit und Menschwerdung, in Anspruch genommen, als daß man sich viel mit dem hl. Joseph befassen konnte; solange man um den kostbaren Edelstein selber stritt, konnte man seiner herrlichen Fassung, so wertvoll sie auch war, nur geringe Aufmerksamkeit schenken. Ja man war geradezu versucht, den Nährvater Christi förmlich zurückzudrängen und über Gebühr herabzusetzen, da im Schoße des Christentums selbst mehrere Sekten judaisierender Richtung, wie die Ebioniten und Cerinthianer, absichtlich den Messias zu einem bloßen Menschen, den Sohn Gottes zum Sohne Josephs stempeln wollten. Während deshalb auf der einen Seite Maria die Gottesmutter immer höher erhoben wurde, da die jungfräuliche Geburt aus ihr einen unumstößlichen Beweis der Gottheit Christi bildet,

wurde auf der andern Seite deren Bräutigam herabgedrückt, damit sein Vaterrecht über den Erlöser nicht dessen Ausgang vom ewigen Vater verdunkle.

Demgemäß können wir von den ersten christlichen Zeiten nicht erwarten, daß sie dem hl. Joseph größere Beachtung gewidmet hätten; und wenn man die reiche Literatur der Väter und der ältesten kirchlichen Schriftsteller durchblättert, begegnet man nur selten dem Namen, noch seltener einem Lobe dieses Heiligen. Nur im Vorübergehen wird er genannt, nur aus gelegentlichen Notizen lernt man die Ansicht des christlichen Altertums über diesen großen Patriarchen kennen.

Erst beim heiligen Philosophen und Martyrer Justinus († um 167) in der Mitte des 2. Jahrhunderts findet sich nachweislich zum erstenmal eine Bemerkung über ihn; im 3. Jahrhundert reden von ihm Irenäus († 202), später Eusebius von Cäsarea († um 340), Athanasius († 373), Cyrillus von Jerusalem († 386); auch Maximus von Turin († nach 465), Fulgentius von Ruspe († 533), Gregor der Große († 604), Leander († um 600) und Isidor († 636) erwähnen ihn gelegentlich. Etwas mehr ist zu erfahren aus verschiedenen Schriftkommentaren der alten Zeit; denn da der hl. Joseph im Matthäusevangelium eine größere Rolle spielt, können die Erklärer desselben ihn nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, obwohl auch das zuweilen geschieht. Die Exegeten haben gerade an Joseph verschiedene Schwierigkeiten gefunden, die zu einer eingehenderen Untersuchung zwangen. In der Angabe seiner Abstammung kommen die Evangelisten nicht überein, sein Verhältnis zu Maria ist nicht ganz klar ausgedrückt und scheint sich mit der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter nicht in vollen Einklang bringen zu lassen, sein Verhalten gegenüber der vom Heiligen Geiste gesegneten Braut bietet Anlaß zu Mißdeutungen. Es handelt sich also hier um wissenschaftliche Fragen der Interpretation, welche auch auf den Nährvater Christi vereinzelte Schlaglichter fallen lassen. Die Frage über die Genealogie hat schon ein Schriftsteller des 3. Jahrhunderts aufgegriffen, Sextus Julius, von seiner Heimat Afrikanus genannt († um 237). Origenes († 254) hat auch mit den andern Fragen sich befaßt; ihm folgen Hilarius († 366), Ambrosius († 397), Hieronymus († 420) und Augustinus († 430) unter den Lateinern, Epiphanius († 403), Chrysostomus († 407), Nilus († nach 430) und Cyrillus von Alexandrien († 447) unter den Griechen. In ähnlicher Weise handeln von Joseph auch verschiedene Homilien über diese Schrifttexte, welche meist zu den Festen der Geburt des Herrn oder der Verkündigung Mariä verfaßt sind. Dergleichen besitzen wir außer von den oben genannten Vätern z. B. auch von

Bischof Theodotus von Ankyra († vor 446) und Petrus Chrysologus von Ravenna († 450).

Einige wenige von den Vätern haben sich allerdings mit der bloßen Erklärung der Schriftworte nicht begnügt, sondern sie haben diese Gelegenheit benutzt, um ihre große Achtung vor dem Heiligen kundzutun und in zuweilen begeisterten Worten dessen Lob zu verkünden. Es sei nur erinnert an die beiden Koryphäen geistlicher Beredsamkeit, den Syrer Ephrem († nach 379), der bei der Betrachtung der Geburt Christi nicht minder Joseph als Maria preist, und an den großen Chrysostomus, der die Tugendgröße dieses Mannes verherrlicht. Hierher dürfen wir wohl auch den hl. Augustin rechnen, der die wahre Ehe zwischen Maria und Joseph sehr energisch vertritt, ebenso den gelehrten Hieronymus, der die beständige Jungfräulichkeit dieses Bräutigams der Gottesmutter behauptet.

Will man aber ein vollständiges Bild dessen gewinnen, was das christliche Altertum über den hl. Joseph dachte, so muß man in den Kreis der Betrachtung neben den schon ausführlicher gewürdigten Apokryphen auch jene Unzahl literarischer Denkmäler ziehen, welche damals und später von unbekannten und vielfach unbedeutenden Männern verfaßt und unter den Namen angesehener Kirchenväter verbreitet wurden; meist sind es Homilien, deren größte Zahl durch den Namen des hl. Chrysostomus empfohlen werden will; doch auch Namen wie Origenes, Athanasius, Eusebius (von Alexandrien?), Basilius, Gregor von Nyssa, Augustin prangen an der Spitze solcher Machwerke. Mehrere derselben sind bis in die neuere Zeit herauf in hohem Ansehen gestanden und haben für den Josephskult eine gewisse Bedeutung erlangt; eine Homilie zum Vermählungsevangelium unter dem Namen des Origenes diente schon mindestens seit der Zeit Karls des Großen als Lesung für die Weihnachtsvigil[1] und fand deswegen auch unbestritten Eingang in die ältesten Josephsoffizien; eine andere für Mariä Verkündigung, die nach Augustin benannt wurde[2], gelangte später zur gleichen Ehre.

[1] Gewöhnlich zitiert als hom. 1 in divers., so in der Origenesausgabe des Froben II 499; sie wurde vom Diakon Paul Warnefried in den Liber homiliarius aufgenommen als Lesung zum Evangelium der Weihnachtsvigil (vgl. Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr. auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht [Bonwetsch-Seeberg, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche I 2], Leipzig 1897, 20) und verschwand sowohl hier wie im Josephsoffizium erst mit der Brevierreform Pius' V. Da Warnefried sie ausdrücklich mit dem Namen des Origenes bezeichnet, hat er sie schon so vorgefunden und in die auf Befehl Karls d. Gr. hergestellte Sammlung aufgenommen (s. MPL. XCV 1162 [hom. 17], daraus entnommen Corp. iur. can. c. 44, C. 27, q. 2).

[2] Sermo 195 in append. (ed. Maurin. t. V, olim 18 de temp.; MPL. XXXIX 2108).

In diesen unechten Väterschriften, soweit sie griechischen Ursprungs sind, tauchen auch die apokryphen Kindheitsgeschichten wieder auf; sind sie ja nach Alter und Entstehungsart vielfach diesen verwandt. Zwei derselben, ein Kommentar zum Hexaemeron und eine Rede auf die Geburt Christi, bieten sogar einen Auszug aus dem Protevangelium; ersterer, dem antiochenischen Patriarchen Eustathius[1] zugeeignet, erwähnt als dessen Verfasser ausdrücklich einen gewissen Jakobus, letztere, nach Gregor von Nyssa benannt[2], bezeichnet es als eine apokryphe Geschichte. Sonst freilich haben die Väter diese trüben Quellen im allgemeinen nicht berücksichtigt, wenigstens nicht unmittelbar benutzt; mehrere der älteren unter ihnen haben sie ausdrücklich zurückgewiesen; die lateinischen haben ihnen zumeist gar keine Beachtung geschenkt, und unter den Griechen ist es hauptsächlich Epiphanius, der auf ziemlich durchsichtige Gründe hin ernsthaft sich auf derartige Nachrichten stützt. Die erwähnten Schriften sind also ein Anzeichen dafür, daß die in den Apokryphen vertretene Tradition auch mit der Verurteilung ihrer Quellen nicht gänzlich im gewöhnlichen Volke erstarb, sondern selbst in der Blütezeit der Kirchenväter ein still bescheidenes Fortleben fristen konnte.

Sind die Nachrichten über den hl. Joseph aus dieser Zeit auch sehr spärlich und weit verstreut und für sich genommen unbedeutend, so verlohnt es sich doch, dieselben zu sammeln und zu einem Gesamtbild zu vereinigen; wir erhalten so nicht bloß einen Überblick über die damaligen Anschauungen, sondern auch eine wertvolle Erweiterung der evangelischen Berichte und eine feste Grundlage zum Verständnis der späteren Zeiten. Im Interesse größerer Klarheit in der Darstellung der tatsächlichen Ergebnisse ist eine systematische Ordnung der historischen vorzuziehen, um so mehr als sich in dieser Zeit weder eine Entwicklung im großen noch ein scharf ausgeprägter Unterschied nach Epochen und Schulen nachweisen läßt.

2. Handwerk des hl. Joseph.

Die Untersuchung der äußeren Verhältnisse des hl. Joseph führt uns zuerst zur Frage, durch welches Handwerk derselbe die heilige Familie ernährt hat, und wie der Ausdruck der Heiligen Schrift, die ihn τέκτων, faber, „Arbeiter" nennt, näherhin zu präzisieren ist. Die Apokryphen verstehen übereinstimmend darunter einen Zimmermann[3] und zeigen

[1] MPG. XVIII 771. [2] MPG. XLVI 1138.

[3] Wenn im folgenden faber lignarius mit „Zimmermann" und faber ferrarius mit „Schmied" übersetzt wird, so dürfen beide Begriffe nicht in dem engen Sinne genommen werden, den sie durch die gegenwärtige Aufteilung der Handwerke erhalten haben; die Bedeutung dieser Worte in den einfachen Verhältnissen des Altertums

Joseph tätig im Häuserbau oder in der Schreinerwerkstätte. Sie geben damit nur die allgemeine Ansicht des christlichen Altertums wieder, die auch noch in andern Zeugnissen sich ausspricht. Bemerkenswert ist hier besonders eine Angabe des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus. Sie ist um so wichtiger, als er ja aus jenem Lande und jener Gegend stammt, welche der Heiland und dessen Nährvater einst gesehen (geb. um 100 in Flavia Neapolis, dem alten Sichem), und einer Zeit angehörte, in der noch Großväter als Augenzeugen vom Erlöser berichten konnten. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon sagt er: „Jesus wurde am Jordan für den Sohn des Arbeiters Joseph gehalten und erschien unansehnlich, wie die Schriften es voraussagten, ja wurde selbst als Arbeiter betrachtet; er machte nämlich, als er noch auf Erden weilte, solche Handwerksarbeiten, Joche und Pflüge, und lehrte dadurch auch eine hervorragende Gerechtigkeit und ein tätiges Leben.“[1] Damit stimmen viele spätere Nachrichten überein, besonders jene, welche die Apokryphen wiedergeben. Auch die Gegner des Christentums gehen in ihrem Spotte von der gleichen Ansicht aus, daß der Heiland, der doch wohl nur das Handwerk seines Vaters betrieben haben konnte, ein Zimmermann gewesen sei. So höhnt der durch des Origenes Widerlegung bekannte Philosoph Celsus, daß die Verehrung des Kreuzes seitens der Christen wohl auch mit dem Stande des Erlösers zusammenhänge; „wenn man also deswegen“, meint er, „ein Holz des Lebens erdichtete, weil dieser ein Zimmermann *(τέκτων)* war, so würden sie uns wohl, wenn er ein Gerber gewesen wäre, ein heiliges Leder, wenn Maurer, einen glückseligen Stein, wenn Schmied, ein Eisen der Liebe entgegenhalten.“[2] Und wenn auf die übermütige Frage: Was macht denn der Arbeitssohn? *(ὁ τοῦ τέκτονος υἱός)* dem abtrünnigen Kaiser Julian geantwortet wurde: „Er macht dir einen hölzernen Sarg zum Begräbnis“[3], desgleichen dem Lehrer dieses Spötters, dem Philosophen Libanius: „Dieser Schöpfer aller Dinge, den du höhnend Arbeitssohn nennst, macht dir eine Totenbahre“[4] — so gehen beide Antworten von der Voraussetzung aus, daß der Erlöser am Holze seine Kunst geübt hat, und sie gestatten den Schluß, daß das Handwerk seines Ernährers sich auf dem gleichen Gebiete betätigte. Dieses scheint ja auch

war viel weiter: unter Zimmermann verstand man im allgemeinen einen Handwerker, der mit Holz arbeitet, also auch den Wagner und Schreiner, desgleichen unter Schmied einen, der mit Eisen arbeitet, also auch den Schlosser, usw.

[1] MPG. VI 687.

[2] Origen., Contra Cels. 6, 36 37 (MPG. XI 1351 f).

[3] Sozom., Hist. eccles. 6, 2 (MPG. LXVII 1295).

[4] Theodoret., Eccles. hist. 3, 18 (MPG. LXXXII 1115).

für die Verhältnisse und die Würde beider das passendste Gewerbe gewesen zu sein [1].

Für die beliebte mystische Erklärung der Heiligen Schrift gab gerade die Tatsache, daß der Erlöser der Sohn eines Zimmermanns war, einen schönen Hinweis auf das Holz des Kreuzes. Diesen Gedanken verwertet z. B. jene bekannte Erklärung des Matthäusevangeliums, welche den Namen Opus imperfectum in Matthaeum trägt und ungefähr aus der Zeit des hl. Chrysostomus stammt, dem sie früher zugeschrieben wurde. „Maria war mit einem Zimmermanne vermählt, weil auch Christus, der Bräutigam der Kirche, das ganze Heil der Menschen und all sein Werk durch das Holz des Kreuzes vollbringen wollte." [2] Noch schöner sind die Worte des hl. Ephrem am Schlusse seines 17. Gesanges gegen die Grübler über die Glaubensgeheimnisse: „Du bist der Sohn des Lebendigen und Menschensohn, bist der Sohn unseres Schöpfers, o Herr, weil er durch dich alles schuf, und bist auch der Sohn des Zimmermanns Joseph, der von dir lernte. Durch dich erschuf ohne Belehrung der Schöpfer, durch deinen Finger bildete er all seine Schöpfungen; durch dich hat auch Joseph seine Zimmermannsarbeit gebildet, weil er sah, daß du sein Meister warst. O Sohn des Schöpfers, o Sohn des Zimmermanns, der da erschaffend alles nach dem geheimnisvollen Vorbild des Kreuzes schafft! Er sann wohl auch im Hause Josephs des Zimmermanns täglich über das Kreuz nach." [3]

Um so merkwürdiger erscheint da die Ansicht des hl. Isidor von Sevilla, der ganz im Gegensatz zur Tradition der früheren Jahrhunderte [4], vielleicht auch im Widerspruch mit seinem älteren Bruder Leander [5], die Behauptung aufstellt, Joseph sei ein Schmied gewesen [6]. Hierzu ist

[1] Über die Kongruenzgründe gerade für dieses Handwerk verbreiten sich: Hieron. Graziano II 5; Reiss, Iosephina Lucernensis, Constantiae 1658, elog. 45; Bavaro capo 5; Trombelli I 34 35.

[2] Hom. 1 (MPG. LVI 630).

[3] S. Ephrem. opp. ed. Assemani, 1743, syr.-lat. III 33; Übersetzung von P. P. Zingerle (Thalhofer, Bibliothek der Kirchenväter: Ephrem II 89 f).

[4] Parallelen zu faber = Zimmermann sind angegeben bei MPL. LII 334 (Petr. Chrysolog., Sermo 48, nota 1); MPL. CIII 1185 (Benedictus Anianensis, Concordia regularum cap. 55, § 17).

[5] Leander kann nicht als sicherer Zeuge angeführt werden, solange nicht ein sicherer Text vorliegt. Die betreffende Stelle (Regula cap. 14) lautet bei MPL. LXXII 888: Certe faber ferrarius fuisse legitur; in der Anmerkung zu Benedict. Anian. a. a. O.: Certe faber lignarius fuisse legitur; hier wird Leander ausdrücklich als Gegner Isidors aufgeführt.

[6] Regula monach. cap. 6 (MPL. LXXXIII 875) ... et Ioseph iustus, cui Virgo Maria desponsata extitit, faber ferrarius fuit. — Für die gleiche Ansicht werden in der Anmerkung zu Benedikt von Aniane noch Haymo und Anselm zitiert, die fraglichen Stellen konnten aber nicht gefunden werden.

er offenbar durch seine eigentümliche Erklärung des Wortes faber veranlaßt worden, das er, abweichend von den sonstigen Erklärern, in der feststehenden Bedeutung von faber ferrarius nimmt[1]. Bei dem großen Ansehen, das seine Schriften auch in der Folgezeit genossen, haben noch spätere Schriftsteller seine Worte nachgeschrieben, so z. B. Benedikt von Aniane[2] († 821). Doch wurde durch diese Abweichung die stehende Überlieferung nicht mehr ernstlich erschüttert. — Man hat allerdings geglaubt, auch bei früheren Vätern schon Andeutungen für diese eigenartige Auffassung zu finden, aber mit Unrecht; in den hierfür angezogenen Stellen handelt es sich immer nur um eine allegorische Umdeutung jenes Wortes der Juden: „Ist dieser nicht des Arbeiters Sohn?“[3], welche bald auf den Vater, der in der Welt, bald auf den Sohn, der an den Menschenseelen arbeitet, bezogen werden, nicht aber auf Joseph, den vermeintlichen Vater Christi.

Schon die Väter finden diese Stellung des hl. Joseph als Handwerker, der auf die Arbeit seiner Hände angewiesen ist, trotz ihrer Niedrigkeit sehr ehrenwert. So tadelt Chrysostomus die Juden, daß sie den Heiland wegen seiner Abstammung von einem Handwerker geringschätzen, „da doch aus früheren Zeiten viele Beispiele von solchen vor-

---

[1] Etymolog. 19, 6 (MPL. LXXXII 669): Faber a faciendo ferrum impositum nomen habet; hinc derivatum est nomen ad alias artium materias. ...; vgl. daselbst die Anm. zu dieser Stelle.

[2] A. a. O. Benedikt von Aniane war Gründer des Klosters Cornelimünster bei Aachen.

[3] So Hilarius (In Matth. 14; MPL. IX 996): „In Wahrheit war dieser der Sohn eines Arbeiters, der das Eisen mit Feuer bezwingt und alle Macht der Welt durch sein Gericht bewältigt, der die Masse formt zu jedem Werke menschlichen Nutzens, d. h. der die Materie unserer Körper zu den verschiedenen Diensten der Glieder und zu allen Werken des ewigen Lebens bildet.“ — Ambrosius (In Luc. 3, 2: MPL. XV 1589): „Durch diesen Typus zeigt Christus, daß er den zum Vater hat, der als Schöpfer aller Dinge die Welt ins Dasein rief. ... Der Vater Christi arbeitet mit dem Feuer und dem Geiste, und wie ein guter Seelenarbeiter behobelt er unsere Fehler, legt schnell das Beil an die unfruchtbaren Bäume; er versteht das Ungeeignete abzuschneiden, das Hochstrebende für die Krone zu erhalten, das Starre im Herzen durch das Feuer des Geistes zu erweichen und das ganze Menschengeschlecht zu verschiedenem Gebrauch nach der verschiedenen Art der Dienstleistungen zu bilden.“ — Ebenso Beda (In Marc. 2, cap. 6, 3; MPL. XCII 185), Pseudo-Theophilus (In Matth.; in Biblioth. Patrum Paris. 1590). — Chrysologus (Sermo 48: De Christo fabri filio appellato et de invidia; MPL. LII 334): „Christus war der Sohn eines Arbeiters, aber jenes, der das Gebäude der Welt machte, nicht mit dem Hammer, sondern durch sein Wort; der die Glieder der Elemente zusammenfügte, nicht durch sein Genie, sondern durch seinen Befehl; der die Masse dieser Welt zusammenschmolz durch sein Machtwort, nicht durch Kohle“ ꝛc. — Wie will man aus diesen Stellen etwas auf das Handwerk Josephs schließen?

handen sind, die, von niedrigen Vätern stammend, doch hervorragend wirkten", z. B. David, Amos, Moses; „sie hätten ihn also gerade deswegen am meisten verehren und anstaunen müssen, daß er trotz dieser geringen Herkunft so großartige Dinge rede; dadurch war nämlich offenbar, daß dies nicht aus menschlichem Studium, sondern aus der göttlichen Gnade komme"[1]. Weil Joseph arm ist und ein Mann der Arbeit, darum wird er auch von Augustin und Isidor den Mönchen, von Leander den Jungfrauen als ein Vorbild christlicher Arbeit vor Augen gestellt[2] — ein erstmaliger flüchtiger Hinweis darauf, was er einmal in fernen Zeiten als Patron der Arbeit bedeuten soll.

3. Abstammung des hl. Joseph.

Einen breiten Raum nimmt in den Erörterungen der Väter die Genealogie unseres Heilandes ein; hier kann natürlich der hl. Joseph am wenigsten vergessen werden, da sowohl Matthäus als Lukas den Stammbaum Jesu bei seinem Namen ansetzt, obwohl er nicht Jesu wahrer Vater ist.

Beide Evangelisten bringen nun von David ab ganz verschiedene Namen in dieser Ahnenreihe und treffen erst in Joseph wieder zusammen. Dieser scheinbare Widerspruch gab schon frühzeitig den Gläubigen Anlaß zu manchen ungeeigneten Deutungen, aber auch den Gegnern willkommene Gelegenheit zu Angriffen und Verdrehungen[3]. So waren die Schrifterklärer von selbst zur Behandlung dieser Schwierigkeiten gedrängt. Es entstand also für sie die Frage: Wie konnte Joseph zwei verschiedene Väter haben? Denn nach Matthäus war sein Vater Jakob, der Sohn Nathans, der über Salomon von David stammte, nach Lukas aber hielt man dafür den Heli, den Sohn Mathats, der sein Geschlecht von Davids Sohn Nathan ableitete.

Diese Frage[4] behandelte eingehend zum erstenmal Julius Afrikanus in einem Briefe (an Aristides)[5], den er eigens diesem Gegenstande widmet. In der Einleitung verwirft er nachdrücklich jene Deutung, als habe Matthäus über Salomon die königliche und Lukas über Nathan die priesterliche Abstammung des Heilandes darstellen wollen, um ihn so

[1] In Matth. hom. 48 (MPG. LVIII 487).

[2] August., De opere monach. 1, 13 (MPL. XL 560). Isidor und Leander a. a. O.

[3] Z. B. Julianus Augustus (Hieron., In Matth. 1, 16; MPL. XXVI 23).

[4] Vgl. P. Vogt S. J., Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine historisch-exegetische Untersuchung (Bardenhewer, Biblische Studien XII 3), Freiburg 1907; sie stellt die Behandlung dieser Frage auf einen völlig neuen Boden.

[5] MPG. X 51 ff.

als den gebornen König und Hohenpriester zu erweisen. Dieser Ansicht begegnet man selbst noch bei Hilarius, welcher den Nathan durch seine Mutter aus dem Stamme Levi hervorgehen läßt, bei Gregor von Nazianz, Ambrosius und auch Augustinus[1], sowie in der schon früher erwähnten falschen Augustinusrede[2], welche diesen Nathan noch mit dem bekannten Propheten gleichen Namens zu identifizieren scheint, so daß Joseph überdies ein „Sohn der Propheten" zu nennen ist. Mit Recht betont Afrikanus, daß Nathan, um Priester sein zu können, ganz dem Stamme Levi angehören mußte, und daß man überhaupt nach den klaren Zeugnissen der Patriarchen und Propheten derartige Hilfsmittel nicht mehr brauche, um die Königs- und Priesterwürde Christi zu verteidigen.

Dann untersucht er die vorwürfige Frage, wie Joseph zwei Väter und zwei Großväter verschiedener Abstammung haben könne. Zur Lösung weist er hin auf das dem heiligen Volke eigentümliche Institut der sog. Leviratsehe, das im 5. Buche des Moses (Dt 25, 5) angeordnet war mit folgenden Worten: „Wenn Brüder zusammenwohnen, und einer davon stirbt ohne Kinder, so soll das Weib des Verstorbenen keinen Fremden nehmen, sondern sein Bruder soll sie nehmen und seines Bruders Samen erwecken und ihren Erstgebornen nach dessen Namen nennen, auf daß der Name desselben nicht aus Israel erlösche." Soll nun auch auf Josephs Fall dieses Gesetz Anwendung finden, so müssen dessen Väter nächste Verwandte, „Brüder", gewesen sein. Nach der Erklärung des Afrikanus waren nun Jakob und Heli tatsächlich leibliche Brüder; sie hatten, wenn auch verschiedene Väter, doch die gleiche Mutter, die nach der Überlieferung Estha hieß. Diese war zuerst mit Nathan aus der salomonischen Linie verheiratet, dem sie den Jakob gebar; nach dessen Tode ehelichte sie den Melchi aus der nathanischen Linie, dem sie den Sohn Heli schenkte. Heli starb nach seiner Verehelichung, ohne Kinder zu hinterlassen; nach dem Gesetze mußte also sein Stiefbruder Jakob die Witwe nehmen, und der Erstgeborne dieser Verbindung, unser hl. Joseph, galt gesetzlich als ein Sohn Helis, während doch Jakob sein natürlicher Vater war. Auf diese doppelte Art der Vaterschaft weist auch schon die

---

[1] Vogt a. a. O. 35 ff. Hilar., In Matth. 1, 1 (MPL. IX 918). Greg. Naz., Carmina 1, 1, 18 (de Christi genealogia). Ambros., In Luc. 3, 13 (MPL. XV 1594); De benedict. Patriarch. 3, 14; 4, 16 (MPL. XIV 678). August., De cons. evang. 2, 2 (MPL. XXXIV 1072); De divers. quaest. 61, 2 (MPL. XL 49 f); er verwertet diesen Gedanken zu ausgesprochen mystischer Schrifterklärung und leitet die realen Beziehungen Jesu zum Priestergeschlecht aus seiner Verwandtschaft mit Elisabeth her, welche „de filiabus Aaron" war.

[2] August., Sermo 195 in Append. (MPL. XXXIX 2110).

Ausdrucksweise der Evangelisten hin, indem Matthäus mit dem Worte ἐγέννησεν („Jakob aber zeugte den Joseph") die natürliche Abstammung betont, Lukas aber das väterliche Verhältnis mit einer ganz allgemeinen Wendung: Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεί („Joseph [Sohn] des Heli") ausdrückt. Afrikanus stützt sich für diese Angaben auf Berichte von „Verwandten des Herrn" (δεσπόσυνοι[1] genannt), die von Nazareth und Kochaba aus überallhin diese Genealogie verbreiteten; sie wollten, trotzdem Herodes die Geschlechtsbücher der Juden habe verbrennen lassen, infolge privater Aufzeichnungen die früheren Stammlinien fortbesitzen.

Afrikanus scheint hier einem Betrug der Nazaräer und Ebioniten[2], die nach Epiphanius von ihrem Hauptsitze Kochaba aus die Agitation betrieben, zum Opfer gefallen zu sein; denn weder die Angaben über Herodes und die ihm zur Last gelegte Verbrennung der Geschlechtsbücher sind historisch haltbar, noch entsprechen die Darlegungen über die Leviratsehe in diesem Falle dem Sinne der Heiligen Schrift. Demnach ist der geschichtliche Wert des Lösungsversuches gering und infolge der Quelle, aus welcher er fließt, erst recht verdächtig[3].

Allein da diese Mängel allgemein übersehen wurden, so blieb die Autorität des Julius Afrikanus unerschüttert fast bis auf den heutigen Tag[4]. Eusebius von Cäsarea gibt in seiner Kirchengeschichte[5] den wichtigsten Teil des Schreibens wörtlich wieder und verschaffte ihm dadurch allgemeine Verbreitung; Hieronymus[6] verweist ausdrücklich auf diese beiden Autoren; Ambrosius[7] hat sich den gleichen Lösungsversuch zu eigen gemacht, ohne seine Quellen zu nennen; er verwechselt jedoch die Väter Josephs und betrachtet Jakob als den gesetzlichen und Heli als den natürlichen Vater; und Augustin schließt sich am Ende seiner literarischen Tätigkeit mit Freuden dieser Erklärung an, nachdem er sich in früheren Schriften viel und eingehend mit der Sache beschäftigt hatte, ohne den Afrikanus zu kennen. Seine Deutungsversuche sind für die damalige Behandlung der Frage von großem Interesse. In einer früheren

---

[1] Chrysostomus (In Ioann. hom. 21: MPG. LIX 132) berichtet von ihnen, daß sie lange Zeit hohes Ansehen genossen, wohl nur in ihrem engeren Kreise.

[2] Sie kamen darin überein, daß sie Jesus als natürlichen Sohn Josephs erklärten und darum die von „ihrem Evangelium" abweichenden Evangelisten, die Kindheitsgeschichte Christi samt den beiden Genealogien verwarfen. Dafür konstruierten sie wohl eine neue Genealogie, bei welcher sie das Ausfallen zweier Mittelglieder (Mathat, Levi) zwischen Heli und Melchi bei Lukas nicht achteten. Ein Fehlen dieser zwei Namen in den ältesten Lukashandschriften (Anm. 19 zu Iul. Afric., Ep. ad Arist.) ist kaum anzunehmen (vgl. Vogt, Der Stammbaum Christi ꝛc. 16 ff).

[3] Ebd. 10 ff. [4] Ebd. 41 ff.

[5] Hist. eccles. 1, 7 (MPG. XX 89 ff).

[6] In Matth. 1, 16 (MPL. XXVI 23). [7] In Luc. 3, 15 (MPL. XV 1594).

Schrift, den „Untersuchungen über die Evangelien“[1] (ca 400 entstanden), weist er jene Lösung zurück, welche auf Grund heidnischer und jüdischer Gewohnheiten auch für den Vater Josephs einen zweifachen Namen annehmen will; denn das hieße die Frage bloß um ein Glied weiter hinausschieben. Es sei nur eine dreifache Lösung möglich, nämlich erstens die Annahme der Adoption nach römisch-rechtlichen Begriffen, die auch den Juden nicht unbekannt war; der eine sei natürlicher, der andere Adoptivvater; zweitens die Annahme der spezifisch jüdischen Leviratsehe, und drittens die Annahme eines bloßen Verwandtschaftsverhältnisses, wonach man auch z. B. den mütterlichen Großvater Josephs seinen „Vater“ heißen könne[2]. Am wenigsten gefällt ihm hier wie in späteren Schriften[3] die zweite Möglichkeit der Leviratsehe. Erst spät hat er im Briefe des Afrikanus dieses Bindeglied der Verwandtschaft gefunden, und er stellt danach in seinen „Retraktationen“ (ca 427) die früheren Erklärungen richtig[4].

Nicht geringere Schwierigkeiten ergaben sich für die Väter bei der zweiten Frage: Warum wird der Stammbaum Jesu auf Joseph zurückgeführt, der doch bei der Menschwerdung des göttlichen Wortes nicht beteiligt war, und nicht vielmehr auf Maria, aus welcher allein Christus geboren ist? oder, wie Origenes[5] die Frage formuliert: Wie stammt Jesus von David ab, da doch Joseph nicht sein Vater ist? Origenes selbst nennt dies eine sehr heikle Frage und sagt, es sei schwer, denen, die diese Einwendung vorbringen, mit den Buchstaben des Evangeliums entgegenzutreten. Er beruft sich auf die Überlieferung, daß Maria, die Braut Josephs, „nach dem Gesetz ohne Zweifel mit ihrem Stammesgenossen und Verwandten verbunden war“. Damit hat er freilich einen gangbaren Weg zur Lösung beschritten, vermag es aber nicht, diese Verwandtschaft näherhin zu begründen. Wie schwer ihm die Verteidigung seiner Aufstellung wird, zeigt er in der Behandlung des Einwandes,

---

[1] Quaest. evang. 2, 5 (MPL. XXXV 1354).

[2] Die beiden ersten Lösungsversuche legt er auch dar: Sermo 51, cap. 17 (MPL. XXXVIII 348). Die Leviratsehe weist er ab, weil der gesetzliche Sohn den Namen seines gesetzlichen Vaters tragen müsse, und weil die notwendige Verwandtschaft nicht erwiesen sei, wenn man nicht gleich bis auf David zurückgehe (vgl. Quaest. in Heptateuchum 5, 46: MPL. XXXIV 767).

[3] De consensu evang. 2, 3 (MPL. XXXIV 1071; die betreffende Stelle dient jetzt als Lektion der dritten Nokturn am Schutzfeste des hl. Joseph) und Contra Faustum 3, 3; 28, 3 (MPL. XLII 215 486: — 28, 7 8 dient als Lesung der dritten Nokturn im Votivoffizium des hl. Joseph) — Quaest. in Heptat. 5, 46.

[4] Retract. 2, 7, 2 bekennt er, daß er des Afrikanus Schrift früher noch nicht gekannt hat; 2, 12 (MPL. XXXII 633).

[5] In Ep. ad Rom. 1, 4 (MPG. XIV 850 f).

Maria stamme aus dem Geschlechte Levis, weil sie mit der Priestersgattin Elisabeth verwandt sei; er verfällt auf die Ausflucht, die Verwandtschaft im allerweitesten Sinne zu nehmen, wie Paulus auch alle Israeliten als seine Verwandten dem Fleische nach bezeichnet (Röm 6, 5). Wohl alle Schriftsteller, welche über diese Frage handelten, haben eine Verwandtschaft zwischen Maria und Joseph wie eine feststehende Tatsache angenommen[1] und stützen diese Aufstellung durch die weitere Annahme, daß Maria die einzige Tochter ihrer Eltern gewesen sei und infolgedessen auf sie das Gesetz über die Erbtöchter Anwendung finde; es sollten nämlich nach klarer Anordnung Gottes die Güter der einzelnen Stämme und Familien erhalten bleiben, und falls das Erbe einer einzigen Tochter zufiel, sollte diese daher einem der nächsten Verwandten ihre Hand zur Ehe reichen[2]; so hat es gewiß auch Maria gehalten, die Heiligste von allen, so sicherlich auch Joseph, den die Heilige Schrift als den Gerechten preist[3]. Die Annahme, daß Maria Erbtochter gewesen, wurde nicht näher begründet; viel lieber wurde auch ohne dies eine Verpflichtung zur Heirat innerhalb des Stammes und der Familie angenommen[4]. Für die Abstammung Marias aus dem Geschlechte Davids aber berief man sich auf verschiedene Stellen der Heiligen Schrift[5]. Infolge dieser Verwandtschaft war mit dem Stammbaum Josephs auch im wesentlichen die Herkunft Marias angegeben.

Es scheint den Vätern auch ganz angezeigt, daß die Genealogie Jesu auf Joseph als den Mann zurückgeführt wurde; denn es war, wie sie oft betonen, nicht Sitte bei den Juden, den Stammbaum der Frauen anzugeben. Schon dadurch, daß der Evangelist Matthäus nicht bei Joseph stehen bleibt, sondern beifügt: Joseph, der Mann Marias, zeigt er, daß er um Marias willen die Abstammung angegeben habe[6]. „Da Christus dem Fleische nach geboren wurde, mußte er auch dem Gebrauche des Fleisches folgen, und da er in die Welt eintrat, mußte er sich nach dem Gebrauche der Welt aufzeichnen lassen", so bemerkt schön der hl. Am-

[1] Iuvencus, Evang. hist. 1, 90: Haec desponsa suo per tempora certa propinquo (MPL. XIX 70). Hilarius (In Matth. 1, 1; MPL. IX 919) beruft sich für die Verwandtschaft fälschlicherweise auf die Leviratsehe. Athanasius, De incarn. contra Apollin. 1, 4 (MPG. XXVI 1098). Cyrill. Alex., In Luc. 2, 4 (MPG. LXXII 485). Hieron., In Matth. 1, 2 (MPL. XXVI 23); Adv. Helvid. 4 (MPL. XXIII 208). Ephrem., De div. sermo 1 (graec.-lat. 3, 601).

[2] Ambros., In Luc. 3, 4 (MPL. XV 1590).

[3] Chrysost., In Matth. 2, 4 (MPG. LVII 27 f).

[4] Ebd. Vgl. Vogt, Der Stammbaum Christi ꝛc. 76 ff.

[5] Auf Lk 1, 27 (Chrysost. a. a. O.), Hebr 7, 41 (Cyrill. Alex. a. a. O.), Röm 1, 3 (August., Contra Faustum 23, 7; MPL. XLII 470).

[6] Chrysost. a. a. O.

brosius[1], und er führt des weiteren aus, daß auch die Bedeutung des Mannes eine derartige Beachtung erfordere. „Nach der Person des Mannes wird gefragt, der auch im Senate und den sonstigen öffentlichen Angelegenheiten die Würde seines Geschlechtes behauptet. Und wie unschön wäre es auch, wenn man die Herkunft des Mannes beiseite setzen und nach der Herkunft der Frau fragen würde, so daß es scheinen möchte, als hätte der keinen Vater, der den Völkern der ganzen Welt gepredigt werden sollte."

Für den hl. Joseph selbst ist es eine große Auszeichnung, in dieser erhabensten Ahnenreihe den Ehrenplatz einnehmen zu dürfen und für sich auch den gleichen Ehrentitel beanspruchen zu können wie der Erlöser: Sohn Davids. Mit diesen Worten redet ihn der Engel an; und „warum wird er Sohn Davids genannt", so fragt Petrus Chrysologus[2], obwohl er so weit von ihm absteht, „wenn nicht deswegen, weil das Geheimnis seiner Abstammung geoffenbart, die Treue der Verheißung erfüllt wird?" „Er ist Sohn Davids nicht bloß dem Fleische, sondern auch dem Geiste nach", wie die früher erwähnte falsche Origenes-homilie[3] treffend bemerkt.

5. Josephs Verhältnis zu Maria.

Eine der schwierigsten und zugleich bedeutungsvollsten Fragen, welche die Väter in Betreff des hl. Joseph beschäftigte, ist sein Verhältnis zu Maria; schwierig deshalb, weil sie für diese eigenartige Verbindung keine passenden Begriffe hatten, bedeutungsvoll deshalb, weil sie bei Besprechung dieser Angelegenheit ihre meist noch wenig geklärten Ansichten über das Wesen der Ehe überhaupt bekennen mußten. Sie standen hier vor einem ganz neuen Verhältnis, das weder in der jüdischen, noch weniger in der heidnischen Welt ein gleiches hatte. Bislang war man gewohnt, mit dem Rechtsbestand einer Ehe zugleich auch deren fleischlichen Vollzug als gegeben zu erachten, und darum war auch in all jenen Begriffen, welche die Ehe bezeichnen (Mann und Weib, Gatte und Gattin, Ehe, Hochzeit usw.)[4], der Gedanke an den Fleischesverkehr mit eingeschlossen; dieser war ja auch, solange keine höheren Güter bekannt waren, der eigentliche Zweck der Verbindung. Solange darum ein Verhältnis diese letzte Vollendung noch nicht gefunden hat, gilt es auch noch

---

[1] In Luc. 3, 3 4 (MPL. XV 1589 f). Die hier angegebenen Gründe werden gelegentlich auch von andern Vätern hervorgehoben.

[2] Sermo 145 (MPL. LII 589). [3] MPL. XCV 1162 ff.

[4] Vir—mulier, uxor, coniux, maritus—marita, coniugium, matrimonium, nuptiae ... ἀνήρ—γυνή, γαμός ꝛc.

nicht als eigentliche Ehe, sondern als bloßes „Verlöbnis“ [1], wenngleich „Braut und Bräutigam“ rechtlich schon zusammengehören und einander Treue schulden. Auf diesem Standpunkte steht überdies die Heilige Schrift des Alten Testamentes [2]. Ob nun dieses an sich vorübergehende Verhältnis auch dann, wenn es, wie im vorliegenden Falle, zu einem dauernden wird, den von den Evangelisten gebrauchten Namen der Ehe mit Recht verdient, darüber sprechen sich die Väter selten und meist unklar aus; ein Verlöbnis im heutigen Sinne des Wortes als bloßes Versprechen einer zukünftigen Ehe beachten sie nicht weiter, obwohl es dem römischen Recht nicht unbekannt war [3]. Diese Umwertung der Begriffe muß man im Auge behalten, wenn man die Äußerungen der Väter über die Josephsehe richtig würdigen will.

Einmütig weisen alle christlichen Schriftsteller von Anfang an den Gedanken zurück, als hätte zwischen Maria und Joseph je ein ehelicher Verkehr stattgefunden, und sie wenden sich hier nicht bloß gegen jene Häretiker, welche Jesus als den ehelichen Sohn dieser beiden heiligen Personen bezeichnen, sondern auch gegen jene Lästerer der jungfräulichen Ehre Mariens, welche unter Mißdeutung einiger Schrifttexte behaupteten, Maria hätte nach der Geburt des Heilands mit ihrem Bräutigam die Ehe vollzogen und ihm die sog. „Brüder des Herrn“ geboren. Die bedeutendsten Väter haben diese Irrlehrer zurückgewiesen und durch ihre wertvollen Schriften die Namen der „Antidikomarianiten“ und „des gottlosen Helvidius“ der verdienten Vergessenheit entrissen. Wie aber sonst des näheren die Stellung Josephs zu Maria aufzufassen sei, darüber wissen sie nicht Bescheid; sie bewegen sich in den landläufigen Ausdrücken und begnügen sich damit, Joseph als bloßen „Bräutigam“ Mariä zu bezeichnen, und die Ausdrücke der Heiligen Schrift, welche ihn als „Mann Mariä“ und letztere als sein „Weib“, seine „Gattin“ benennen, in diesem Sinne zu deuten; sie wollen also diese biblischen Ausdrücke nicht im vollen Sinn als berechtigt gelten lassen, sondern beschränken sie auf eine bloß äußere Benennung, die den Schein der Ehe erwecken soll, um das Geheimnis dieser heiligen Verbindung zu verbergen. In dieser Weise reden die meisten Väter.

---

[1] Desponsatio, sponsus—sponsa ... *μνήστωρ—μνηστή*, *(νύμφιος)*, *μνηστεύεσθαι*.

[2] Z. B. Gn 29, 21 nennt Jakob die ihm bloß versprochene Rachel Gattin: redde uxorem meam. Dt 22, 23 ff wird eine Verfehlung an einer desponsata der an einer uxor gleichgestellt; vgl. Dt 20, 7. Gn 19, 14: generi (Lot) qui accepturi erant filias eius.

[3] Vgl. l. 1, Dig. 23, 1: Sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum; l. 2 ebd. (Ulpian, 3. Jahrhundert): ... moris fuit veteribus stipulari et spondere sibi uxores futuras.

Schon Tertullian[1] kommt auf dieses Verhältnis zu sprechen und untersucht, in welchem Sinne das Wort „Weib" auf Maria angewendet werden könne; er läßt es nur gelten als Bezeichnung für das Geschlecht, nicht aber, wie andere es erklären wollten, als Andeutung einer Ehe; wenn sie „Weib" genannt würde wegen ihrer Vermählung mit Joseph, und „Verlobte" im Sinne von „Ehefrau" zu nehmen wäre, „dann ist Christus nicht aus einer Jungfrau geboren, denn er ist aus einer ‚Verlobten' geboren, welche aber bei dieser Deutung (= Weib) aufhört, Jungfrau zu sein". Ehegattin und Jungfrau schließen sich also gegenseitig aus nach der Auffassung dieses Schriftstellers. Nicht anders urteilen andere Lehrer, wenn sie auf den hl. Joseph selber zu sprechen kommen. Einige charakteristische Stellen mögen dies beweisen. Eine dem hl. Basilius zugeschriebene Homilie auf die Geburt Christi[2] erklärt den Inhalt dieses Verhältnisses, wenn sie von Joseph sagt: „Obwohl er Maria in Gesinnung und Liebe und in jeder Art der den Gatten eigenen Dienstfertigkeit wie seine Ehefrau betrachtete, so enthielt er sich doch von ehelichem Werk." „Er nahm also", nach den Worten des Theodot von Ankyra[3], „auf Geheiß des Engels die Jungfrau auf nicht wie die Gattin, sondern wie die Bundeslade, die nicht etwa nur das Gesetz, sondern den Gesetzgeber selbst enthielt; es hatte also Joseph die Jungfrau bei sich, um dem Geheimnis (der Menschwerdung) zu dienen und ihre Jungfräulichkeit zu behüten." Selbst die bekannte, dem Origenes zugewiesene Homilie, die sich doch sonst weit im Lobe des hl. Joseph ergeht, weiß die Worte des Engels nicht anders zu deuten: „Wenn sie dir Gattin genannt wird, wenn sie ‚dir verlobt' heißt, so ist sie dir doch nicht Ehefrau, sondern des eingebornen Gottes auserwählte Mutter, ... und im folgenden will ich dir zeigen, daß weder sie für deine Gattin nach dem Gebrauche der Ehe gehalten, noch er, der geboren wird, als dein Sohn geglaubt werden darf." Selbst nachdem Augustin so ausführlich über diese Frage gehandelt hatte, kommen manche lateinische Väter noch auf diese Ausdrucksweise zurück. Gregor der Große[4] kennt Joseph nur als „Bräutigam, der jedoch nicht bis zur Hochzeit mit ihr gekommen ist"; und Maximus von Turin[5] sagt, er sei „durch göttliche Anordnung immerwährend Bräutigam und nie

[1] De velandis virginibus 6, zu Gal 4, 4: factum ex muliere (MPL. II 897 f).

[2] Basil., Hom. in sanctam Christi generationem n. 5 (MPG. XXXI 1467; unecht). Ebd. n. 3: ... per desponsationem electa est B. Virgo, nihil ex desponsatione virginitate laesa.

[3] Hom. 5 in D. N. I. Chr. natalem n. 7 (MPG. LXXVII 1416).

[4] Hom. 26, cap. 7 (MPL. LXXVI 1201).

[5] Sermo 53 (MPL. LXV 920).

Ehegatte". Chrysologus heißt ihn „Gatten bloß dem Namen nach, dem Gewissen nach Bräutigam"[1], und bemerkt, daß die bräutliche Liebe der Jungfrau nicht dem Joseph, sondern dem Herrn gehöre. „Es fliegt zur Braut eilends ein Bote, um von der Braut Gottes die Gesinnung menschlichen Verlöbnisses fernzuhalten und abzulenken, allerdings nicht um dem Joseph die Jungfrau zu nehmen, sondern sie Christo zurückzugeben, dem sie im Mutterschoß angetraut wurde in ihrem ersten Entstehen."[2] All diese Stellen, die sich leicht vermehren ließen[3], geben zu erkennen, daß man sich um die technische Bestimmung dieser eigenartigen Verbindung nicht kümmerte; man begnügte sich damit, die fleischliche Gemeinschaft der Ehe auszuschließen und die immerwährende Jungfräulichkeit Marias zu betonen, ging aber nicht weiter auf die Eigentümlichkeit dieses Verhältnisses ein. Deswegen kann man aber auch diese Väter nicht als bewußte Gegner der wahren Ehe bezeichnen, denn sie haben sich diese Frage formell überhaupt nicht gestellt.

Aus mehreren Äußerungen dieser Schriftsteller kann man auch entnehmen, was sie ungefähr unter dem vorliegenden „Verlöbnis" sich dachten. Nach Ephrem[4] war zwischen Maria und Joseph das Ehepfand bereits gewechselt, und eine falsche Chrysostomushomilie[5] läßt deshalb Maria sprechen: „Joseph ist bloß mein Verlobter, nicht mein Mann; denn nur bis zum Ehepfand sind die Abmachungen gediehen." Origenes, Chrysostomus und das dem letzteren fälschlich zugeeignete Opus imperfectum in Matthaeum lassen Maria als „Verlobte" auch im Hause Josephs wohnen zur Zeit, als dieser ihretwegen so schwere Seelenkämpfe durchmacht, und Chrysostomus erinnert hierbei an ihre spätere Aufnahme in das Haus des Lieblingsjüngers; auf Geheiß des Engels

[1] Sermo 175 (MPL. LII 657).

[2] Sermo 140 in annunt. B. M. V. (MPL. LII 576).

[3] Cyrill. Alex., Comment. in Luc. 2, 5 (MPG. LXXII 485). — [Pseudo-] Iulius Africanus: Narratio de iis quae Christo nato in Persia acciderunt (MPG. X 106): Desponsata tantum sum in speciem quandam connubii, mente longe a connubio aliena. — [Pseudo-] Greg. Nyssen., Sermo in natalem Christi (MPG. XLVI 1142): Ioseph enim sponsum novi, sed virum non cognosco. — [Pseudo-] Athanas., In census (MPG. XXVIII 946): Ioseph sponsus nomine, nec re consortio fruitur. — [Pseudo-] Chrysost., Sermo in annunt. B. M. V. (MPG. L 793); Alius sermo in annunt. (MPG. LXII 763): Ioseph desponsatus mihi est, non vir meus; Alius in idem (MPG. LX 758): Ioseph, non nuptiarum consortium, sed divinorum mysteriorum oeconomiam tibi annuntio etc. Zu beachten ist, daß es sich hier um lauter griechische Werke handelt, in welchen dieser Gedanke mit besonderer Schärfe betont wird. — Epiphan., Adv. haer. 51 (MPG. XLI 907): Nunquam se cum Maria copularat, nisi quod illius vir appellatus est.

[4] Sermo adv. haer. (ed. Assemani, graec.-lat. II 277).

[5] In annunt. B. M. V. (MPG. LXII 763).

soll Joseph die in seinem Hause zurückbehalten, die er bereits im Geiste entlassen hatte; sie wird ihm übergeben nicht zur Ehe, sondern zum Zusammenwohnen; „wie sie später Christus dem Jünger übergab, so wird sie jetzt dem Joseph übergeben“[1]. Doch nicht alle Väter teilen diese letztere Annahme.

Obwohl nun die Mehrzahl derselben der evangelischen Redeweise, die von Maria und Joseph in den Ausdrücken der Ehe spricht, eine innere Berechtigung nicht zuerkennen will, so rechtfertigen sie diese doch zuweilen mit äußeren Gründen. Epiphanius[2] beruft sich hierfür auf den Gebrauch des alten Gesetzes: „Sobald eine Frau dem Manne verlobt war, mochte sie nun noch Jungfrau sein oder noch im väterlichen Hause verweilen, wurde sie, wenigstens dem Namen nach, Gattin (γυνή) geheißen.“ Auf einen andern Grund weist Ephrem[3] hin: „Als Matthäus von einem so erhabenen Geheimnis zu reden begann, nannte er die jungfräuliche Braut mit dem Namen Gattin, den Bräutigam aber, der sich in frommer Scheu von ihr enthielt, hieß er Ehemann, damit niemand meinen könne, das Geschlecht Davids sei erloschen; wie hätte es denn ohne Mann geschehen können, daß Christus für einen Sohn Davids gehalten wurde? Darum war es schicklich, daß der Bräutigam der Jungfrau die Rolle eines Ehemannes vertrat.“ Auch Hilarius[4] läßt diese Art der Benennung nur dem Namen nach gelten: „Weil sie vermählt war, wird sie zur Gattin angenommen; sie wird erkannt nach der Geburt (Jesu), d. h. sie erlangt den Namen einer Gattin; sie wird erkannt, aber nicht zu fleischlicher Vermischung gebraucht.“ Und er macht dann auf den Unterschied der biblischen Redeweise aufmerksam, daß, „so oft von beiden, Maria und Joseph, die Rede ist, sie viel lieber Mutter Christi genannt wird, weil sie das war, als Gemahlin Josephs, weil sie das nicht war. Aber vom Engel wurde doch auch diese Weise eingehalten, daß, wenn er sie als verlobt mit dem gerechten Joseph bezeichnete, er sie Gattin hieß; denn er sagt: Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu nehmen. Es erhält also die Verlobte den Namen Gattin, und als sie nach der Geburt tatsächlich als Gattin anerkannt wurde, wird sie doch nur als Mutter Jesu gezeigt, damit, wie

[1] Origen., Hom. 6 in Luc. (MPG. XIII 1814). Chrysost., In Matth. hom. 4, 2 (MPG. LVII 42) = Corp. iur. can. c. 42, C. 27, q. 2 (ebd. Fortsetzung aus der gleichen Homilie n. 6); Opus imperf. hom. 1 (MPG. LVI 631).

[2] Adv. haer. 51 (MPG. XLI 907).

[3] De divers. sermo 1 (ed. Assemani, syr.-lat. III 602).

[4] In Matth. 1, 3 (MPL. IX 921 f). Hilarius stützt sich hier auf eine eigentümliche Exegese von Mt 1, 25: non cognoscebat eam, donec peperit filium; er erklärt: cognoscitur itaque post partum, i. e. transit in coniugis nomen.

dem gerechten Joseph Maria in ihrer Jungfrauschaft zur Ehe anvertraut wurde, so auch in ihr, der Mutter Jesu, ihre verehrungswürdige Jungfräulichkeit offenbar werde." Es handelt sich also nach all diesen Vätern bei den vorliegenden Ausdrücken um eine mehr äußere Benennung ohne eigentliche innere Berechtigung, mehr um einen bloßen Schein der Ehe als deren wahres Wesen. Ja einige von ihnen bemerken ausdrücklich, daß die Worte „Mann" und „Weib", welche die Evangelien auf dieses Verhältnis anwenden, keinen sichern Schluß auf eine wahre Ehe zulassen, da an mehreren Stellen des Alten Testaments die gleichen Ausdrücke auch beim bloßen Verlöbnis angewandt werden. Cyrillus von Jerusalem[1] beruft sich hierfür auf die Redeweise des Patriarchen Jakob, der von Laban die ihm versprochene Rachel mit den Worten forderte: Gib mir mein Weib[2], und bemerkt dazu: „Wie nämlich diese vor dem Eheabschluß wegen des bloßen Versprechens, das dazwischen lag, die Gattin Jakobs genannt wurde, so ist auch Maria wegen ihres Verlöbnisses Josephs Gemahlin geheißen worden." Und Hieronymus weist im Kampfe gegen Helvidius[3], der das Wort „Gattin" dazu mißbrauchte, Mariens Jungfräulichkeit zu bestreiten, hin auf mehrere Stellen im Buche Deuteronomium, wo eine Verfehlung an einer Verlobten als Ehebruch aufgefaßt und bestraft wird mit der Begründung: „weil er das Weib seines Nächsten entehrt hat". Der gleiche Einwand wurde auch dem Augustin von dem Pelagianer Julian entgegengehalten; von seiner Erwiderung wird später die Rede sein.

Wohl erst Ambrosius, der als ehemaliger Staatsbeamter mit dem römischen Rechte wohlvertraut war, ist in die nähere Untersuchung der Frage eingetreten, ob das Verhältnis zwischen Maria und Joseph als eine Ehe aufzufassen sei oder als eine der Ehe bloß ähnliche Verbindung; er entscheidet sich für erstere Annahme und verteidigt sie zugleich als innerlich berechtigt mit Worten, die als klassische Stellen ins spätere kanonische Recht übergegangen sind. So sagt er in seiner Erklärung des Lukasevangeliums[4] vom hl. Joseph: „Du darfst dich nicht daran stoßen, daß ihn die Schrift häufig einen Ehegatten nennt; denn nicht die Entreißung der Jungfräulichkeit, sondern der Abschluß der Ehe, die Feier der Hochzeit wird damit angedeutet; niemand endlich kann entlassen, wen er nicht zu sich genommen hat; damit also, daß er sie entlassen wollte, bekannte er, daß er sie zu sich genommen." Ähnlich redet

[1] Catech. 12 de Christo incarnato cap. 31 (MPG. XXXIII 763) zu Mt 1, 24: et accepit coniugem suam.

[2] Gn 29, 21.

[3] Hieron., Adv. Helvid. cap. 4 (MPL. XXIII 186) zitiert Dt 22, 23 ff; 20, 7.

[4] In Luc. 2, 5 (MPL. XV 1555).

er an einer andern Stelle[1]: „Die mit dem Manne verlobt ist, erhält den Namen Gattin. Wenn nämlich die Ehe eingegangen wird, dann wird der Name ‚Ehe' angenommen; denn nicht die Verletzung der Jungfräulichkeit macht die Ehe, sondern der eheliche Vertrag. Endlich wenn das Mädchen (mit dem Manne) verbunden[2] wird, entsteht die Ehe, nicht wenn sie vom Manne durch fleischlichen Verkehr erkannt wird." Ambrosius hält sich also ganz an die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, läßt sie in ihrem natürlichen Sinne gelten und sucht in dem Begriffe der Ehe selbst die Momente, welche dessen Anwendung auf das vorliegende Verhältnis rechtfertigen. Wenn er nun auch den Namen der Ehe zugibt mit seinem ganzen rechtlichen Inhalt, so schließt er doch den Gebrauch der Ehe ebenso streng wie all seine Vorgänger aus, ja er anerkennt diese Verbindung trotz des Namens nicht als eine vollgültige, so daß er eine Trennung derselben nicht als eine Ehescheidung betrachtet. Ausgehend von der Annahme, daß Joseph beim Tode Jesu noch gelebt habe, erblickt er in der Tatsache, daß Maria von ihrem sterbenden Sohne nicht ihm, sondern dem Johannes übergeben wurde, einen Beweis ihres jungfräulichen Zusammenlebens mit ihm — ein Gedanke, den er mit Chrysostomus[3] teilt —, und er erklärt dies in folgender Weise: „Wenn sie zusammengekommen wären, hätte weder Maria ihren eigenen Mann je verlassen, noch hätte der gerechte Mann sie von sich ziehen lassen. Wie aber hätte der Herr eine Trennung der Ehe befohlen, da doch seine Meinung war, daß niemand seine Gattin entlassen darf, ausgenommen den Fall des Ehebruches?"[4] Es sollte auch Maria dem Manne nicht gänzlich entrissen werden: „Weder Christus hat die Trennung der Ehe veranlaßt, noch Maria hat ihren Mann verlassen; aber mit wem anders hätte die Jungfrau wohnen sollen als mit dem, den sie als Erben ihres Sohnes, als Behüter der Unversehrtheit erkannte?"[5] Es sollte damit nur ein neuer Zeuge für die immerwährende Jungfräulichkeit Marias gewonnen werden; wie Joseph während der Ehe, so sollte neben ihm Johannes nach dem Tode des Herrn hierfür bestellt sein[6]. Das ist ungefähr der Sinn dieser etwas dunkeln Gedankengänge;

---

[1] De instit. virg. cap. 6 (MPL. XVI 316) = Corp. iur. can. c. 5, C. 27, q. 2.

[2] Cum iungitur puella, coniugium est: ein Argument aus der Etymologie.

[3] Chrysostomus (In Matth. hom. 5, 3; MPG. LVII 58) schließt daraus, daß gar keine Ehe vorgelegen: quomodo illam (Christus) quasi nullum habentem virum discipulo commendasset? (Vgl. Corp. iur. can. c. 43, C. 27, q. 2.)

[4] In Luc. 2, 4 (MPL. XV 1154).

[5] De instit. virg. cap. 7 (MPL. XVI 318).

[6] Ebd.; vgl. In Luc. 10, 133 (MPL. XV 1838): Neque abrogatur uxor marito ... sed quae propter mysterium coniugium praetexuit, completis mysteriis iam con-

nicht eine Leugnung des Ehecharakters will hier gegeben sein, sondern nur eine Einschränkung des Begriffes. Ambrosius weicht demnach nicht in der Annahme der Sachlage, sondern nur in der inneren Wertung von seinen Vorgängern ab und will auch das noch als Ehe bezeichnen, was andere mit diesem Namen zu benennen sich scheuten; er hat sich in der Beurteilung dieser eigenartigen Verbindung nicht mit einer rein äußerlichen Betrachtung begnügt, sondern ihm, dem römischen Juristen, gab das klare römische Recht eine tiefere Erkenntnis. Er sieht hier eine wahre Ehe; denn hier finde sich der wahre eheliche Konsens, der die Ehe ausmacht, und zugleich die Überführung ins Haus, die den Ehewillen auch äußerlich kundgibt; aber er betont auch, daß diese Ehe nicht durch Geschlechtsverkehr vollzogen wurde und infolgedessen auch nicht absolut unlösbar geworden ist — Gedanken, die alle im späteren kanonischen Rechte wiederkehren.

Was hier Ambrosius in wenigen Worten angedeutet hat, hat sein großer Schüler Augustin festgehalten, weiter entwickelt und ausgebaut, und wenn auch er seine Ansichten über die Josephsehe gleichfalls nur gelegentlich anderer Untersuchungen äußert, so sind sie doch derart bestimmt ausgesprochen und entschieden begründet, daß sie bald die entgegenstehenden Meinungen verdrängten. Er hatte auch besondere Veranlassung, sich mit der vorwürfigen Frage eingehender zu beschäftigen; denn einerseits hatten schon viele Christen aus Liebe zur Jungfräulichkeit unter dem äußeren Schein der Ehe das keusche Zusammenleben der Eltern Jesu nachgeahmt [1], so daß zu untersuchen war, ob ein solches Verhältnis wirklich Ehe genannt werden könne; anderseits mußte er gegen die Irrlehrer der damaligen Zeit (Pelagianer, Manichäer) die christliche Auffassung von Begierlichkeit, Ehe und Jungfräulichkeit verteidigen und dabei auch die Verbindung zwischen Maria und Joseph nicht bloß besprechen, sondern seine diesbezüglichen Ansichten auch rechtfertigen. Seinen Beweis stützt er vor allem auf das Wort des Engels an Joseph: „Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu nehmen" (Mt 1, 20), und er bemerkt dazu in seiner Schrift über die Ehe und die Begierlichkeit [2]: „Gattin wird sie genannt auf Grund des ersten Treueversprechens

---

iugio non egebat. Freisen (§ 11, S. 84 f; § 18, S. 151 f) hat von Ambrosius nur jene Stellen berücksichtigt, welche Gratian in sein Dekret aufgenommen hat, und wird ihm darum nicht völlig gerecht.

[1] Sermo 51, n. 21 (MPL. XXXVIII 344): Multos novimus fratres nostros fructificantes in gratia, in nomine Christi ex consensu ab invicem continere caritatem coniugalem etc. Vgl. De consensu evangelistarum 2, 2 (MPL. XXXIV 1071).

[2] De nupt. et concup. 1, 11 (MPL. XLIV 420 f). Diese Stelle (coniux vocatur . . .) wurde übernommen von Isidor (Etymol. 9, 7, 9; MPL. LXXXII 365),

der Verlobung, obwohl er sie im Beischlaf nie erkannt hat noch je erkennen wollte. Auch war die Benennung Ehefrau da nicht hinfällig geworden noch eine Lüge geblieben, wo keine Vermischung des Fleisches je gewesen war noch sein sollte." Diese Auffassung des biblischen Textes mußte Augustin bald verteidigen gegen die Einwürfe des Pelagianers Julian, der sein eben genanntes Buch in einer weitläufigen Gegenschrift angriff [1]. Joseph sei nur nach der allgemeinen Ansicht der Leute als Gatte Marias zu betrachten gewesen; eben dieser Meinung, nicht aber der Wirklichkeit entsprechend soll die Schrift verstanden werden, wenn sie die Jungfrau Maria dessen Gattin nennt. Darauf erwidert Augustin: „Dies mag der Evangelist getan haben, wenn er etwa seine eigenen Worte oder die irgend eines andern Menschen erzählte, so daß er nach der Meinung der Leute reden konnte. Wird aber auch der Engel, als er allein mit ihm sprach, entgegen seinem eigenen Wissen und der Auffassung dessen, mit dem er redete, mehr nach der Meinung (der Leute) als nach der Wirklichkeit gesprochen haben, wenn er ihm sagt: Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu dir zu nehmen?" Die Umstände also, unter denen dieses Wort gesprochen wurde, lassen keinen Zweifel zu, daß es im buchstäblichen Sinne zu verstehen ist. Diesen seinen Schriftbeweis unterstützt Augustin noch mit dem Hinweise darauf, daß dieser Ehe auch jene drei charakteristischen Güter nicht fehlen, die nach seinen früheren Untersuchungen [2] jeder wahren christlichen Ehe zukommen müssen. „Alle Güter der Ehe sind also bei den Eltern Christi voll vorhanden: Nachkommenschaft, Treue, Sakrament. Die Nachkommenschaft erkennen wir in unserem Herrn Jesus Christus selbst, die Treue, weil kein Ehebruch vorlag, das Sakrament, weil keine Auflösung erfolgte; nur der eheliche Beischlaf fand nicht statt, weil er im sündigen Fleische nicht erfolgen konnte ohne jene beschämende Begierlichkeit des Fleisches, die aus der Sünde kommt; ohne diese wollte empfangen werden, der ohne Sünde sein sollte." [3] Gerade durch diese Bemerkung gibt Augustin zu erkennen, daß er die vorliegende Ehe der Sache nach als eine christliche Ehe betrachtete; denn das Gut des Sakramentes: die Unauflöslichkeit, findet sich nach seinen früheren Bemerkungen nur in der christlichen Ehe, die ein Nachbild der unzertrennlichen Verbindung Christi mit der Kirche ist.

---

mit kleiner Abschwächung zur älteren Doktrin (coniuges verius appellantur ... = Corp. iur. can. c. 6, C. 27, q. 2) und als Rechtssatz behandelt von der kanonistischen Doktrin, darum in Corp. iur. can. c. 9, C. 27, q. 2.

[1] Contra Iulian. Pelag. 5, n. 46 ff (MPL. XLIV 810 f).

[2] De bono coniugali (MPL. XL 373 ff) ist ganz dieser Untersuchung gewidmet (vgl. De s. virgin. cap. 8—13: MPL. XL 400 ff; De nupt. et concup.: MPL. XLIV 415 ff).

[3] De nupt. et concup. 1, 13 (= Corp. iur. can. c. 10, C. 27, q. 2).

Der große Kirchenlehrer ist sich wohl bewußt, welche Schwierigkeiten ihm bei der Annahme einer wahren Ehe zwischen Maria und Joseph entgegentreten; scheint doch der Entschluß der Jungfräulichkeit mit dem Begriff der Ehe unvereinbar — eine Schwierigkeit, die gerade in diesem ersten Stadium der Frage noch bedeutender erscheinen mußte —, und Augustin hat sie noch gesteigert durch die Behauptung, Maria habe sich schon vor der Vermählung mit Joseph dem Herrn als Jungfrau verlobt [1], und eben damit sie in dieser gelobten Jungfräulichkeit erhalten blieb, wurde sie dem gerechten Joseph vermählt. Auf eine ausdrückliche Behandlung dieser Schwierigkeit ist er freilich nirgends eingegangen, weil sie ihm auch von keiner Seite entgegengehalten wurde. Er begnügt sich damit, seine Ansicht vorzutragen und seinen Standpunkt ausgiebig zu erklären, und ihm ist diese „heilige und jungfräuliche Ehe" [2] die idealste von allen, die je geschlossen wurden; gerade die Keuschheit der beiden Gatten ist es, die ihr den hohen Wert gibt und sie würdig macht, den Sohn Gottes selber in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Dieser Gedanke ist nur eine Folge der ihm eigentümlichen Auffassung von Ehe und Begierlichkeit. Gegenüber den Irrtümern der Häretiker, welche in übertriebener Aszese die Ehe als etwas sittlich Schlechtes verwarfen, mußte er auch die sittliche Seite dieses Verhältnisses untersuchen [3], während von früheren Schriftstellern mehr das Physische an ihr beachtet und betont wurde; daraus gewann er seine erhabenen Ideen zur Beleuchtung der Muttergottesehe. Die Ehe ist etwas an sich Gutes, auch trotz Erbsünde und Begierlichkeit, und das erste Gut derselben ist, daß sie Kinder hervorbringt und das Menschengeschlecht fortpflanzt; zu diesem Zwecke dienen auch die weiteren Güter der Gattentreue und der Unauflöslichkeit. Dem steht aber gegenüber die Begierlichkeit, die als Folge der Erbsünde geneigt ist, der Vernunft zu widerstreiten; sie, die beim Geschlechtsverkehr unmöglich ganz auszuschließen ist, drängt infolge ihrer Verderbtheit nach übermäßigem Genuß auch außerhalb der Grenzen, welche der Hauptzweck der Ehe für sich allein gestatten würde; ein Verkehr bloß des Genusses wegen, der in der Ehe noch zu ertragen ist, bedeutet also doch schon einen sittlichen Defekt in diesem an sich so hochstehenden Verhältnisse. Gerade wegen des Ausschlusses solcher Unordnung steht die freiwillige Enthaltsamkeit, die Gott gelobte Jungfräulichkeit, sittlich ungleich höher als die Ehe; sie wird von Jesus selig gepriesen und als Anteil weniger bevorzugter Seelen hingestellt („Wer es fassen kann, fasse es"; Mt 19, 12).

[1] De s. virgin. cap. 4. Sehr entfernt verwandt damit ist die kompilierte Stelle Corp. iur. can. c. 3, C. 27, q. 2, welche aus dieser Quelle geschöpft sein soll.

[2] Contra Faustum Manich. 3, 2 (MPL. XLII 214).

[3] De bono coniug.; De s. virgin.; De nupt. et concup.

Je mehr deswegen auch in der Ehe die sinnliche Begierlichkeit ausgeschlossen und je mehr das geistige Band der Liebe betont wird, desto edler wird die Ehe selber; und wenn es möglich wäre, auch ohne fleischliche Verbindung den ersten Zweck, die Kindererzeugung, zu erreichen, so wäre dies das Ideal einer Ehe: „Wenn also jemand ohne Beischlaf aus seiner Gattin Kinder empfangen könnte, müßte ihm das nicht um so lieber sein, je keuscher die ist, die er inniger liebt?“ [1] Darum geht Augustin auch so weit, zu behaupten, gerade die Keuschheit dieser beiden heiligen Gatten sei der Grund, warum ihnen Gott seinen eigenen Sohn als Frucht der Ehe geschenkt hat. Von so manchen herrlichen Stellen sei nur folgende hervorgehoben: Wenn man den hl. Joseph vom Geheimnis der Menschwerdung ausschließen wollte, könnte er sagen: „Warum trennt ihr mich? Warum zählt man nicht von mir aus die Abstammungen aufwärts und abwärts? Wird man ihm etwa sagen: Weil nicht du ihn erzeugt hast durch ein Werk deines Fleisches? Aber er wird dann antworten: Hat etwa sie durch ein Werk ihres Fleisches ihn geboren? Was der Heilige Geist gewirkt hat, hat er beiden gewirkt. Da er ein gerechter Mann war, heißt es. Gerecht also war der Mann, gerecht die Frau. Der Heilige Geist, der in der Gerechtigkeit beider ruhte, hat beiden den Sohn gegeben; aber in dem Geschlecht, welchem das Gebären zukam, hat er das gewirkt, was auch dem Manne geboren werden sollte. Deswegen sagt beiden der Engel, daß sie dem Kinde den Namen geben sollten; hiermit wird die Autorität der Eltern ausgesprochen.“ [2]

Damit also, daß der hl. Augustin Joseph als den wahren Ehemann Marias [3] erweist, der einer so hehren Braut würdig ist, hat er ihm auch einen weiteren Titel zuerkannt, den Titel eines Vaters Christi. Doch hören wir auch hierüber die andern Väter.

---

[1] Sermo 51, cap. 16 (MPL. XXXVIII 348).

[2] Ebd. cap. 20 (MPL. XXXVIII 351).

[3] Freisen (§ 11, S. 85, und § 18, S. 153) hat gegen Augustins Ansicht von der Ehe überhaupt und insbesondere von der Josephsehe viel einzuwenden, wie es scheint deswegen, weil sie schwer zu seiner damals vertretenen Theorie von der Notwendigkeit der copula carnalis und von der Vorherrschaft des jüdischen Eherechtes steht. Er wirft dem großen Kirchenvater vor, „er beweise nicht, daß das Verhältnis eine Ehe war, sondern gehe davon aus, daß eine Ehe vorliegen mußte“; „alles, was diesem widerspricht, sucht er durch künstliche Auslegungen zu entfernen“. — Wir sehen aber, daß sich Augustin auf den biblischen Text selber stützt, nicht, „um sich aus der Not zu helfen“, sondern weil dies eben das einzig Zulässige ist, und daß er seine Auffassung ganz energisch verteidigt mit Gründen, die, für sich genommen, genug Gewicht besitzen. — Wenn ferner Freisen sagt, die Lehre vom triplex bonum sei offenbar nur erfunden, um die Muttergottesehe erklären zu können, so widerlegt ihn schon die Chronologie; bereits in der Schrift

5. Josephs Verhältnis zu Jesus.

Der Evangelist Lukas berichtet bei der Taufe Jesu, daß dieser „für einen Sohn Josephs gehalten wurde", Joseph also nach der Meinung der Leute Jesu Vater war. Der Inhalt dieses Titels wird von den Vätern verschieden gedeutet, je nachdem sie ihn gegenüber den Irrlehrern rechtfertigen [1] oder in Verbindung mit der Ehe Josephs behandeln. Wenn sie den Mißbrauch zurückweisen, welchen die Häretiker mit diesem Namen trieben, schwächen sie ihn auf jede Weise ab und stempeln ihn zu einer rein äußeren Benennung mit möglichst geringem Inhalt. Hören wir den einen Epiphanius [2], der den Alogern mit den Ebioniten und Cerinthianern entgegenhält: „Wenn Jesus für den Sohn Josephs nur gehalten wurde, so ist er das keinesfalls in der Wirklichkeit; sondern dieser Joseph vertrat nur Vaterstelle, weil es Gott so gefallen hatte,

De bono coniugali (401) hat Augustin diese Lehre vom dreifachen Gut entwickelt, ohne alle Absicht auf die Josephsehe, und erst in der Schrift De nupt. et concup. (419) finden wir sie erstmals auf unsern Fall angewendet, und hier ist sie nicht als ein Hauptbeweis vorgetragen, sondern als ein nebensächliches Bekräftigungsargument. — Daß das bonum prolis mit der Verbindung zwischen Joseph und Maria gar nichts zu tun habe und ohne das besagte Verhältnis stattfand, leugnet Augustin entschieden. — Merkwürdig ist Freisens Erklärung der Stelle (De nupt. et concup. 1, 12): Propter quod fidele coniugium ambo parentes Christi vocari meruerunt, non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut et coniux matris eius, utrumque mente, non carne (= Corp. iur. can. c. 9, § 1, C. 27, q. 2). Beide seien nicht in der materiellen Weise (concubitus) Eltern, aber beide glaubten, sie seien wirklich die Eltern Christi, und dieser Glaube machte sie zu wirklichen Eltern. Einer solchen Auffassung von mens widerspricht der ganze Zusammenhang an dieser Stelle und in sonstigen Paralleltexten. Nicht wegen ihres (fälschlichen) Glaubens, sondern wegen ihrer ehelichen und doch jungfräulichen Gesinnung (ex prima desponsationis fide; propter quod fidele coniugium) waren sie Eltern Christi; vgl. die Fortsetzung: Sive tamen ille pater sola mente sive illa mater et carne, parentes tamen ambo humilitatis eius, und die Parallele (Sermo 51, cap. 16): Sicut ergo erat illud coniugium et sine ulla corruptione coniugium, sic quod caste uxor peperit, cur non caste maritus acciperet? ... sicut illa caste mater, sic ille caste pater. — Daß für das Jungfräulichkeitsgelübde Marias „jeder historische Anhalt fehle", widerlegt Augustin hinlänglich selbst. Übrigens sind in Corp. iur. can. c. 3, C. 27, q. 2 zu wenig augustinische Gedanken, als daß für sie dieser Lehrer verantwortlich gemacht werden dürfte. — Freisen benutzt den hl. Augustin nur in der verstümmelten Gestalt des Dekrets und in der Auffassung Gratians und wird ihm deshalb nicht gerecht.

[1] Origen., In loann. 32, 9 (MPG. XIV 738): Wer glaubt, daß Christus unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, aber nicht glaubt, daß er aus Maria, der Jungfrau, und dem Heiligen Geiste, sondern aus Joseph und Maria hervorgegangen sei, dem fehlt das Notwendigste zum Glauben.

[2] Auch Cyrill. Alex., In Luc. 2, 48 (MPG. LXXII 507); Contra Iulian. 8 (MPG. LXXVI 899): Ioseph pater adscititius; Pseudo-Origen., Hom. 1 in divers.

war aber nicht Vater, weil er sich nie mit Maria (geschlechtlich) verbunden hatte, außer daß er ihr Mann genannt wurde."[1] Im Eifer des Kampfes wird er fast ungehalten über diesen Titel, der den Antidikomarianiten eine Stütze für ihren Irrtum bot, und er ruft aus: „Wenn auch Joseph mit dem Ursprung des Heilands dem Fleische nach gar nichts zu tun hat, so ist er doch aus einem bestimmten Grunde der Vorsehung für den Vater gehalten worden. . . . Wer möchte es also wagen, Joseph den Vater des Herrn zu heißen, mit dem er gar keine Beziehung des Ursprungs oder der Ursächlichkeit hatte?"[2] Ganz ähnlich drückt sich eine dem Chrysostomus zugeschriebene Homilie[3] aus: „Ich möchte ihn nicht Vater des Erlösers oder Mann Marias heißen, sondern einen Genossen und Vermittler des Geheimnisses; denn er war nur Bräutigam der Jungfrau, nicht ihr Gemahl; wohl dem Namen nach Gemahl, in der Tat jedoch Diener der Heilsordnung."

Doch haben trotz aller Polemik die Väter sich nicht verhehlen können, daß dieser Titel, einmal vom Heiligen Geiste selbst ihm beigelegt, auch seine besondere Bedeutung haben müsse; sie haben sich deshalb bemüht, auch dessen positiven Gehalt zu erforschen. Schon Origenes stellt fest, daß mit diesem Worte mehr ausgedrückt sein soll als eine bloße Meinung des Volkes. Im Anschluß an die Worte: Sein Vater und seine Mutter wunderten sich über das, was von ihm gesagt wurde (bei der Darstellung Jesu im Tempel; Lk 2, 33), fragt er sich[4]: „Was war also der Grund, daß der Evangelist den, der nicht Vater war, doch Vater nannte? Wer mit einer einfachen Erklärung zufrieden ist, sagt: Ehren wollte ihn der Heilige Geist mit dem Namen Vater, weil er den Erlöser ernährt hat[5]. Wer aber nach etwas Höherem sucht, kann sagen: Weil die Reihe der Zeugungen von David bis auf Joseph geführt wird, und damit Joseph, der doch nicht des Heilands Vater war, nicht umsonst genannt schien; damit also die Ahnenreihe Geltung habe, wurde er Vater des Herrn

---

[1] Adv. haer. 51, 10 (MPG. XLI 907). [2] Ebd. 78, 7 (MPG. XLII 707).

[3] Chrysost., Hom. in memoriam martyrum (unecht) (MPG. LII 828). — Ps.-Iustin., Quaestiones et resp. ad orthodoxos (5. Jahrhundert), q. 133 (MPG. VI 1386), bietet einen interessanten Hinweis auf die doppelte Abstammung Josephs: Quemadmodum enim Ioseph nominatus est Eli filius, non autem ex eo genitus, quia divinae legi ita placuit, ex uxore Eli dare eidem Eli filium: sic Deo visum est ex coniuge Iosephi filium dare eidem Iosepho secundum naturam ex eo non genitum . . . nam id quod ex muliere quapiam absque stupro et fornicatione gignitur, necessario viri et uxoris filius est, quacunque ratione Deus dare velit filium viro, per copulam videlicet vel citra copulam.

[4] Origen., In Luc. hom. 17 (MPG. XIII 1842).

[5] Ebd. hom. 16 (MPG. XIII 1839): Pater, sic enim appellatus est Ioseph, quia nutritius fuit.

genannt."[1] Und nicht bloß die Dankbarkeit für treue Dienste, auch schon die Überlegenheit im Alter scheint dem Origenes Grund genug dafür, daß Christus den Joseph wie einen Vater ehrte. „Weil der Heiland den Joseph im Alter sich überlegen sah, deswegen ehrte er ihn mit der einem Vater gebührenden Ehre und gab dadurch allen Kindern ein Beispiel, daß sie sich den Eltern unterwerfen sollen."[2] Cyrillus von Jerusalem leitet Josephs Recht auf diesen Titel aus seiner väterlichen Liebe ab: „Wie Maria Mutter des Johannes genannt wird wegen ihrer Liebe, nicht weil sie ihn geboren hat, so ist auch Joseph Vater Christi genannt worden nicht auf Grund der Zeugung, sondern auf Grund seiner Sorgfalt in Ernährung und Erziehung des Kindes."[3] Ephrem behandelt diesen Namen in seiner poetischen Art und findet da neue Gesichtspunkte: „Den Joseph heißt das Evangelium Vater, obwohl er an dieser Erzeugung keinen Teil hat. . . . Eine Bezeichnung gibt noch nicht die Natur, denn auch wir nennen häufig Väter nicht bloß die Erzeuger, sondern auch durch Alter ehrwürdige Männer. Doch dem Joseph hat die Natur diesen Namen gegeben und die Zeit diese Ehre gewährt; denn das zwischen der Jungfrau und Joseph gewechselte Ehepfand hat bewirkt, daß mit dem Namen Vater derjenige benannt wurde, der nicht erzeugt hat." Ein Gleichnis aus der Naturkunde sollte diese Auffassung rechtfertigen. Von den männlichen Palmen und Feigenbäumen sagte man, daß sie die weiblichen befruchten durch bloßes Überschatten, nicht durch Vermischung oder Mitteilung von Substanz. „Wie nun diese, ohne zu zeugen, Väter (= männlich) heißen, so wurde auch Joseph Vater genannt, obwohl er nicht Mann der Jungfrau war. Das ist", so schließt Ephrem, „ein großes Geheimnis, an dessen Erforschung sich jedes Geschöpf beteiligen soll."[4] „Den Joseph wird niemand würdig loben können", bekennt er ein anderes Mal, „den du, o wahrer eingeborner Sohn des ewigen Vaters, zum Adoptivvater zu haben geruhtest."[5]

Mit dem syrischen Dichter wetteifert in Anerkennung der Vaterrechte Josephs der größte Redner der Griechen, der hl. Johannes Chrysostomus. Er läßt den Engel zu Joseph also sprechen: „Maria wird einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben. Du darfst nämlich nicht glauben, daß, weil er aus dem Heiligen Geiste ist, du deshalb fern sein sollst vom Dienste an diesem Heilswerke. . . . Denn wenn es auch dein Sohn nicht ist, so wirst doch du väterliche Sorge

[1] Vgl. Origen., In Ep. ad Rom. 1, 4 (MPG. XIV 851).
[2] In Luc. hom. 20 (MPG. XIII 1852).
[3] Catech. 7 de Patre cap. 9 (MPG. XXXIII 615).
[4] Ephrem, Sermo adv. haeret. (ed. Assemani, graec.-lat. II 276 f).
[5] De divers. sermo 1 (ed. Assemani, syr.-lat. III 600).

um ihn tragen. Deswegen stelle ich dich schon von der Namengebung ab an Vaterstelle dem Neugebornen zur Seite."[1]

Am tiefsten ist auch hier, wie bezüglich der Ehe, die Auffassung des hl. Augustin. Auch er beruft sich für die Berechtigung dieses Namens darauf, daß Gott dem Joseph väterliche Autorität überträgt und Maria ihn mit dem Worte Vater ehrt. „Wenn auch das Kind nicht aus seinem Samen geboren ist, so wird ihm doch nicht die väterliche Gewalt entzogen, da er beauftragt wird, dem Kinde den Namen zu geben. Endlich nennt die Jungfrau Maria selbst, die sich wohl bewußt ist, daß sie nicht aus seiner Umarmung und seinem Beilager Christum geboren hat, ihn doch den Vater Christi."[2] Dieses Vaterverhältnis gründet sich aber nicht bloß auf den Namen und die Sorge eines Vaters, sondern auf ein noch innigeres Band, den Vaterwillen, nämlich auf das Rechtsverhältnis der Adoption. Sehr schön hat er diesen Gedanken in einer seiner Reden durchgeführt (Sermo 51, n. 26). „Wer sagt, Joseph dürfe nicht Vater genannt werden, weil er nicht den Sohn erzeugt hat, der sucht die Begierlichkeit in der Erzeugung der Kinder, nicht die Gesinnung der Liebe. Besser hat er, was ein anderer im Fleische zu erfüllen verlangt, im Geiste erfüllt." Bei der Adoption nämlich ersetzt der Wille des Adoptierenden die Natur des Zeugenden; die Kinder werden mit dem Herzen, nicht im Fleische erzeugt. „So mußte also nicht bloß Joseph Vater sein, sondern er mußte es ganz besonders sein." Augustin verweist zur Erklärung seines Gedankens auf die Patriarchen; sie haben aus verschiedenen Frauen Kinder erzeugt, die alle dem fleischlichen Werke nach dem Vater gleich nahe standen; wenn nun aber doch die Kinder aus der Ehe den Vorzug erhielten vor den Kindern aus Nebenfrauen, so liegt dieser Unterschied im Willen, nämlich in der keuscheren ehelichen Liebe. Diese Adoption wird noch mehr bekräftigt durch das Band der Ehe, das ihn mit der Mutter des angenommenen Kindes verbindet. „Warum nennt ihn denn Lukas Vater Christi, wenn nicht deshalb, weil wir ihn mit Recht als Mann Marias betrachten, ohne allen Fleischesverkehr, gerade wegen des Bandes der Ehe; und deswegen eben nennen wir ihn Vater Christi auf Grund einer viel engeren Verbindung, als wenn dieser von anderswoher zum Kind angenommen wäre, weil er nämlich aus seiner Gattin geboren ist."[3] Dieses Adoptionsverhältnis findet seine Vollendung dadurch, daß das Kind die Frucht einer keuschen, ja jungfräulichen Ehe ist, einer Ehe, die eben ihrer Keuschheit wegen es

[1] In Matth. hom. 4, 6 (MPG. LVII 47).
[2] Sermo 51, n. 16 (MPL. XXXVIII 342).
[3] De consensu evang. 2, 3 (MPL. XXXIV 1072).

verdiente, daß der Sohn Gottes in ihr Mensch wurde. „Wie Maria ohne fleischliche Begierlichkeit Mutter, so ist Joseph ohne fleischliche Verbindung Vater. . . . Wir dürfen ihn nicht deswegen trennen, weil die Begierlichkeit des Fleisches fehlte; seine größere Reinheit befestigt die Vaterschaft.“[1] „Wie also diese Ehe auch ohne alle Verletzung (der Jungfräulichkeit) Ehe war, warum sollte so, was in Keuschheit die Gattin gebar, nicht in Keuschheit der Gatte annehmen? Wie nämlich jene in Keuschheit Gattin, so ist dieser in Keuschheit Gatte, und wie jene in Keuschheit Mutter, so ist dieser in Keuschheit Vater.“[2] „Warum also Vater? Weil um so fester Vater, je keuscher er Vater ist. Anders freilich glaubten die Leute, daß er Vater sei, nämlich so wie die übrigen Väter, die im Fleische erzeugen, nicht in bloß geistiger Gesinnung die Kinder annehmen. Denn auch Lukas sagt: Er wurde für den Vater Jesu gehalten. Warum wurde er dafür gehalten? Weil die Meinung und Ansicht der Menschen sich auf das richtete, was von den Menschen zu geschehen pflegt. Nicht aus dem Samen Josephs also ist der Herr, obwohl er dafür gehalten wurde, und doch wurde der Frömmigkeit und Liebe Josephs aus der Jungfrau Maria ein Sohn geboren, der zugleich Sohn Gottes ist.“[3]

Eine schönere Erklärung hat der Vatertitel des hl. Joseph auch in späteren Jahrhunderten nicht erfahren; man hat zwar die Herablassung seitens Gottes noch mehr betont und bewundert, aber selten die Tätigkeit seitens des Heiligen und das durch ihn geschaffene rechtliche Verhältnis so eingehend gewürdigt, als es hier geschehen ist.

6. Die Gründe der Vermählung.

Daß der hl. Joseph mit der seligsten Jungfrau und dadurch auch mit dem menschgewordenen Gottessohne in so einzigartiger Weise verbunden wurde, muß nach christlicher Auffassung als ein Werk besonderer göttlicher Vorsehung betrachtet werden, und diese Pläne der ewigen Weisheit zu erforschen, war den Vätern ein Lieblingsgegenstand. Sie stellen sich deswegen oft die Frage, warum denn die Jungfrau, welche zur Mutter Gottes ausersehen war, einem Manne vermählt sein sollte; warum Joseph als Vater des göttlichen Kindes und als Gemahl Marias erscheinen mußte; warum gerade auf ihn die Genealogie Christi herabgeführt wird.

Schon Origenes[4] denkt darüber nach, warum denn Christus aus einer vermählten Jungfrau geboren werden wollte, und nach seiner

[1] Sermo 51, n. 30. [2] Ebd. n. 26.
[3] Ebd. n. 30; vgl. De nupt. et concup. 1, 11 (MPL. XLIV 420).
[4] In Luc. hom. 6 (MPG. XIII 1814 f).

Meinung geschieht dies eben der jungfräulichen Mutter wegen, „damit ihr eigener Zustand ihr nicht Schande brächte, wenn sie als Jungfrau mit gesegnetem Leibe erschiene". Und dieser Grund hängt zusammen mit der allgemeinen Absicht des Erlösers, seine Menschwerdung dem Teufel zu verbergen. „Der Erlöser hatte beschlossen, sein Heilswerk und seine Annahme der Menschennatur den Teufel nicht wissen zu lassen; deswegen hat er ihm auch die Kenntnis seiner Geburt entzogen und seinen Jüngern später befohlen, ihn nicht offenbar zu machen; und so oft er vom Teufel selbst versucht wurde, hat er niemals bekannt, daß er der Sohn Gottes sei."[1] Origenes bezieht sich hierfür ausdrücklich auf eine Äußerung des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien[2]: „Dem Fürsten dieser Welt blieb die Jungfrauschaft Marias verborgen", der er erklärend beifügt: „Sie blieb verborgen wegen Joseph, verborgen wegen ihrer Heirat, verborgen, weil sie nach aller Meinung einen Mann hatte. Denn wenn sie keinen Bräutigam, oder wie man glaubte, keinen Mann gehabt hätte, hätte es dem Fürsten dieser Welt nicht verborgen bleiben können. Es hätte nämlich sogleich dem Teufel der stille Gedanke sich einschleichen müssen: wie ist diese, die dem Manne nicht beischlief, schwanger geworden. Diese Empfängnis muß göttlich, muß etwas über die menschliche Natur Erhabenes sein." Dieser Erklärungsgrund ist, wohl auf die Autorität des Origenes und seines Gewährsmannes hin, von vielen späteren Erklärern angenommen[3] und dadurch, daß Hieronymus ihn auch in seinen Matthäuskommentar[4] aufnahm, zu einer gewissen Unsterblichkeit erhoben worden. Eine nähere Auseinandersetzung dieses Gedankens, welche die Einwendungen der Vernunft beheben würde, haben die Väter selbst nicht versucht; doch haben sie ihn zuweilen etwas umgestaltet. So hielt z. B. Theodotus von Ankyra[5] diese Täuschung der Hölle für notwendig, weil der Teufel (infolge der Weissagung des Isaias von der Geburt des Erlösers aus einer Jungfrau) „der Jungfräulichkeit nachstellte und sie nirgend bestehen ließ. Denn nicht einmal bei den Juden war irgend eine Jungfrau, und auch die

[1] Diese Meinung stützt er auf die Texte 1 Kor 2, 6—8: „Gott ... hat keiner der Fürsten dieser Welt erkannt; denn wenn sie ihn erkannt hätten, hätten sie nie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt", und auf die Tatsache, daß mehrere Teufel von Besessenen ihn nicht erkannten.

[2] Ep. ad Eph. 19 (MPG. V 659).

[3] Z. B. Ambros., In Luc. 2, 3 (MPL. XV 1553); Ps.-Athanas., Hom. in census n. 7 (MPG. XXVIII 954); Ps.-Basil., Hom. in S. Christi generat. n. 3 (MPG. XXXI 1463); Ps.-Chrysost., Hom. in annunt. B. M. V. (MPG. L 793); Ps.-Origen., Hom. 1 in divers. (MPL. XCV 1162).

[4] Hieron., In Matth. 1, 2 (MPL. XXVI 23) = Lectio III. Noct. in festo S. Ioseph. [5] Hom. 5 in Natalem Christi n. 4 (MPG. LXXVII 1414).

Heiden hielten sie nicht in Ehren, da der Teufel danach trachtete, diese Tugend bei den Menschen zu ersticken." Andere haben auch an ein konkretes Werkzeug des Teufels, an den grausamen Herodes[1] gedacht, dem ebenfalls durch die Vermählung Marias die Ankunft des Retters Israels verborgen werden sollte.

Von mehr Bedeutung bei der Verbindung der beiden heiligen Personen war jedenfalls die Rücksicht auf Maria; ihre jungfräuliche Ehre sollte geschützt und erhalten werden; denn ohne die Obhut eines so gerechten Mannes wäre sie ja manchen Gefahren ausgesetzt gewesen; sie wäre bei ihrer Niederkunft als schmachbedeckte Sünderin erschienen und hätte sich, wie manche Väter[2] auf Grund des alten Gesetzes annehmen, der Strafe der Steinigung ausgesetzt. „Gott wollte deshalb", nach der schönen Bemerkung des hl. Ambrosius[3], „lieber einige an seiner Herkunft als an der keuschen Ehre seiner Mutter zweifeln lassen." Dieser Grund ist ja auch in den Apokryphen als der ausschlaggebende bezeichnet, der die Priester bewog, sie unter den Schutz eines Mannes zu stellen, und er wird deswegen auch in jenen unechten Väterschriften, welche an die Apokryphen sich anlehnen, in sehr scharfer Weise betont. Einen eigentümlichen Ausdruck findet dieser Gedanke innerhalb der griechischen Kirche dadurch, daß man mit Anspielung auf ein Wort des Propheten Isaias[4] Maria mit einem versiegelten Buche vergleicht, das dem Joseph übergeben wird; hierbei wird mit den Apokryphen vorausgesetzt, daß dieser früher schon verehelicht war. Eine falsche Chrysostomushomilie[5] erklärt dies folgendermaßen: „Höre, was von diesem Manne und von der Jungfrau der Prophet spricht: Gegeben wird ein versiegeltes Buch einem Manne, der die Buchstaben kennt. Wer ist dieses versiegelte Buch, wenn nicht die ganz unbefleckte Jungfrau? Von wem wird es übergeben? Von den Priestern. Und wem? Dem Zimmermann Joseph . . ., einem Manne, der die Buchstaben kennt, d. h. der schon in einer Ehe verheiratet war; und er wird sagen: Ich kann nicht lesen. Warum aber kannst du nicht, Joseph? Ich kann nicht lesen, sagt er, denn das Buch ist versiegelt. Wem wird es verwahrt? Dem Schöpfer aller Dinge wird es als Wohnung verwahrt." Der hl. Joseph sollte also der Hüter

[1] Petrus Chrysol., Sermo 146 (MPL. LII 594). Ps.-Origen., Hom. 3 in divers. (ed. Froben. II 509).

[2] Hieron., In Matth. 1, 2 (MPL. XXVI 23); Adv. Helvid. 4 (MPL. XXIII 187).

[3] In Luc. 2, 1; De inst. virg. n. 42 (MPL. XV 1551; XVI 316).

[4] 29, 11: Et erit vobis visio omnium sicut verba libri signati, quem cum dederint scienti litteras, dicent: lege istum; et respondebit: non possum, signatum est enim.

[5] MPG. L 793.

der seligsten Jungfrau sein[1] und zugleich ein Zeuge ihrer beständigen Jungfrauschaft, und zwar ein Zeuge, der über allen Einwand erhaben ist, wie Theodot von Ankyra[2] bemerkt. Gregor der Große[3] vergleicht darum seine Aufgabe mit der Bedeutung des zweifelnden Thomas nach der Auferstehung des Herrn: „So hat der Herr nach seiner Auferstehung den Jünger zweifeln lassen und doch im Zweifel nicht verlassen, wie er vor seiner Geburt seiner Mutter Maria einen Bräutigam geben wollte, der doch zur Ehe mit ihr nicht kam; denn so ist der zweifelnde und tastende Jünger ein Zeuge der wahren Auferstehung geworden, wie der Bräutigam der Mutter der Behüter der ganz unversehrten Jungfräulichkeit."

Hand in Hand mit dieser Sorge für die Unversehrtheit der Mutter geht die Rücksicht auf die Ehre des aus ihr gebornen Erlösers. „Damit keinerlei Zweifel über dessen Geburt bestehen konnte, wird Joseph als Zeuge der Empfängnis Christi aus dem Heiligen Geiste beigezogen", bemerkt Hilarius[4]; und Epiphanius führt diesen Gedanken weiter aus, wenn er sagt[5]: „Die Jungfrau wurde dem Joseph übergeben ... zum Zeugnis für die kommenden Dinge, damit offenbar würde, daß die von Gott angenommene menschliche Natur nicht aus einem Ehebruch stamme, sondern in Wahrheit erwiesen werde als entstanden ohne den Samen eines Mannes, allein durch die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes." Den Juden sollte durch diese heilige Verbindung jeder Grund genommen werden, den Heiland wegen seiner Geburt zu lästern: „Wenn schon deswegen, weil die Jungfrau im Hause des Bräutigams gebar, die ungläubigen Juden sagten: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs? wieviel mehr würden sie, wenn diese außer dem Hause eines Bräutigams geboren hätte, gesagt haben: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn einer Hure?"[6] Um so mehr mußte ihnen durch die Vermählung das Geheimnis der jungfräulichen Geburt verborgen werden, weil dieses, wie der hl. Chrysostomus[7] bemerkt, überhaupt für sie schwer zu glauben war. Sie haben nach so vielen Wundern den Heiland noch für den Sohn Josephs gehalten, wie hätten sie vor solchen Wundern

---

[1] Vgl. August., De opere monach. 1, 13 (MPL. XL 560); Fulgent. Rusp., Ep. 17 (MPL. LXV 455).

[2] Hom. 5 in Natalem Christi n. 4 (MPG. LXXVII 1414).

[3] Hom. 26, 7 (MPL. LXXVI 1201) = Corp. iur. can. c. 45, C. 27, q. 2.

[4] In Matth. 1, 3 (MPL. IX 921).

[5] Adv. haer. 78, 7 (MPG. XLII 707).

[6] Opus imperf. in Matth. 1 (MPG. LVI 631).

[7] In Matth. hom. 3, 1 (MPG. LVII 31); vgl. Hieron., Adv. Helvid. 4 (MPL. XXIII 187).

ihn als Sohn einer Jungfrau glauben können? „Hat doch selbst Joseph, der gerechte und bewundernswerte Mann, so vieler Dinge bedurft, um zu verstehen, was bereits geschehen war: des Engels, des Traumgesichtes, des Zeugnisses der Propheten; wie hätten da die verkehrten, verdorbenen und Jesu feindlichen Juden diesen Glauben annehmen können?" Darum ist dieses Geheimnis anfangs auch nur an Maria und Joseph mitgeteilt worden, und die Apostel haben später wohl viel von der Auferstehung, aber wenig von der jungfräulichen Geburt gepredigt.

Wie für die Ehre dieser heiligsten Personen, war ein Bräutigam in gleicher Weise notwendig für die übrigen Bedürfnisse. Er sollte ihnen ein Trost sein in allen Widerwärtigkeiten, ein Schützer in ihrer Hilflosigkeit, ein Hausvater und Ernährer für die Familie, vor allem aber ein treuer Diener auf der Flucht nach Ägypten. Darum wenden sich in all diesen Angelegenheiten die himmlischen Boten nicht an die Mutter oder das Kind, sondern an Joseph; darum steht er bei diesen Angelegenheiten stets im Vordergrund. Einmütig heben alle Väter diese Aufgabe hervor. Wie wichtig ferner seine Stellung war, um auch auf diese Familie die Rechte der Abstammung von David überzuleiten, wurde schon früher besprochen.

Diese Vermählung Marias mit Joseph hat auch eine moralische Bedeutung, welche in einer dem hl. Basilius zugeeigneten Homilie[1] schön zum Ausdruck kommt. Dort heißt es: „Eine Jungfrau, und zwar eine dem Manne verlobte, ist geeignet befunden worden zum Dienste an diesem Heilswerke, damit sowohl die Jungfräulichkeit zu Ehren käme, als auch die Ehe nicht verachtet würde. Die Jungfrauschaft nämlich, die zur Heiligkeit besonders geeignet ist, ist auserwählt worden, durch das Verlöbnis aber sind auch die Anfänge der Ehe beigezogen worden."

Die mystische Schrifterklärung endlich fand in dieser Verbindung ein treffliches Vorbild der Kirche. „Weil es geschehen sollte, daß alle Heiligen aus der jungfräulichen, mit Christus verlobten Kirche geboren werden, darum ist Christus aus einer verlobten Jungfrau geboren worden, damit die Knechte nicht in würdigerer Weise geboren werden als der Herr. Aber damit in allen Stücken die Kinder das vollkommene Vorbild der väterlichen Geburt nachahmen, deshalb war Maria einem Zimmermanne verlobt, weil auch Christus, der Bräutigam der Kirche, das ganze Heil der Menschen und all sein Werk durch das Holz des Kreuzes vollbringen wollte."[2]

---

[1] Ps.-Basil., Hom. in S. Christi generat. 3 (MPG. XXXI 1463).

[2] Opus imperf. in Matth. hom. 1 (MPG. LVI 630). Ähnlich: Ambros., In Luc. 2, 7 (MPL. XV 1555); Chrysolog., Sermo 146 (MPL. LII 592).

8142

7. Josephs Zweifel über Maria.

Die Lebensschicksale des heiligen Nährvaters Christi haben die Väter nur soweit behandelt, als die Heilige Schrift dazu Anlaß bot. Deshalb beschäftigen sie sich zumeist mit der Erklärung jener Begebenheit, welche Matthäus (1, 18 f) erzählt mit den Worten: „Als Maria, die Mutter Jesu, mit Joseph verlobt war, fand sich's, bevor sie zusammenkamen, daß sie vom Heiligen Geiste empfangen habe. Da aber Joseph gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, gedachte er sie heimlich zu entlassen." Die verschiedenen Schwierigkeiten, welche diese Worte im Zusammenhalt mit den folgenden Ereignissen boten, haben zu den mannigfachsten Erklärungsversuchen geführt, denen ins einzelne zu folgen sich nicht verlohnt; es seien nur die hauptsächlichsten derselben angegeben. So sehr aber auch die Ansichten der Väter auseinandergehen, darin stimmen sie doch überein, daß sie alles zu Gunsten des hl. Joseph deuten.

Die größere Zahl der alten Schriftsteller neigt zu der Annahme, daß Joseph der Meinung war, seine Braut habe den Schmuck ihrer Jungfräulichkeit verloren, mag er nun hierbei an eine Schuld ihrerseits gedacht haben oder nicht[1]; im ersten Falle sei er nach dem alten Gesetze[2] verpflichtet gewesen, sie den Richtern anzuzeigen und der verhängten Steinigung zu überlassen. Dieser schlimme Verdacht könne dem Joseph nicht zum Vorwurfe gemacht werden, da die äußeren Anzeichen ihn zu solcher Vermutung führen mußten. Wie kann er nun aber bei dieser Sachlage gerecht genannt werden, da er nicht tat, was das alte Gesetz vorschrieb?

---

[1] Iustin., Dial. c. Tryph. 78 (MPG. VI 658): ex stupro gravida. Iuvencus, Evang. hist. 1, 70 (MPL. XIX 80): dedecus. Ephrem, In Natal. Dom. 4 (ed. Assemani, syr.-lat. II 414): suspicio. Ambros., Ep. 5; De inst. virg. 39 (MPL. XVI 895; XVI 315): putavit virginem non esse. Theodot. Ancyr., Hom. 5, 3 (MPG. LXXVII 1414): adulterium. Ausführlicher: August., Sermo 51, 9; Enchirid. 37; Ep. 153 (MPL. XXXVIII 338; XL 251; XXXIII 657): adulterium; Ps.-August., Sermo 195 in append.: in annunt. dom. 2—5 (MPL. XXXIX 2108 f): adulterium; Chrysost., In Matth. hom. 4, 3—6 (MPG. LVII 43 f). Proclus, Or. 6 in laud. B. M. V. (MPG. LXV 734 ff) läßt Joseph nicht bloß an eine Schuld Mariens glauben, sondern an dieser Annahme noch festhalten, trotz der Belehrung durch den Engel, bis zur Stunde der Geburt Christi (non cognoscebat eam donec peperit filium). „Das ist nicht ein Fehler der Erkenntnis (ein Verdacht auf Beischlaf), sondern ein Festhalten am Unglauben." Aber trotzdem ist Joseph gerecht: „Da Gott dessen Gerechtigkeit durch sein Zeugnis bestätigt, wie dürfte ihm da jemand den Vorwurf der Torheit machen?" Das Geheimnis der Menschwerdung ist eben derart erhaben über die menschliche Erkenntnis, daß selbst Maria bei der Verkündigung des Engels sich schwankend zeigte. — Diese Rede zeigt sehr große Übereinstimmung mit einer falschen Chrysostomushomilie (In annunt. SS. Deiparae: MPG. LX 755), einer albernen Paraphrase des Verkündigungsevangeliums.

[2] Dt 22, 20 ff. Lv 5, 1 (Hieronymus).

EX LIBRIS PROVINCIAE
STUDIA THEOL.
S. CORDIS JESU.

Wohl deshalb, weil er infolge der höheren Tugend der Selbstbeherrschung auf sein Recht verzichtete und sich bereits über das alte Gesetz erhob. Er zügelte die sinnliche Begierde in seinem Leibe und ehrte in seiner Braut die Tochter Davids[1]; aus Barmherzigkeit will er nicht strafen und aus Liebe zur Keuschheit sie doch verlassen: „So große Gerechtigkeit wird diesem Manne zugeteilt, daß er einerseits eine Ehebrecherin nicht bei sich haben, anderseits sie nicht bloßstellen und strafen wollte; deshalb wollte er sie insgeheim verlassen. . . . Da seht die reine Gerechtigkeit! Nicht deswegen will er sie schonen, weil er sie zu haben wünschte. Viele nämlich schonen aus fleischlicher Liebe untreue Gattinnen und wollen sie auch trotz der Verfehlungen noch haben, um an ihnen die fleischliche Lust zu befriedigen. Dieser gerechte Mann aber will sie nicht haben; also liebt er sie nicht auf fleischliche Weise; und doch will er sie auch nicht strafen, also schont er ihrer in Barmherzigkeit.“[2]

Am ausführlichsten äußert sich hierüber Chrysostomus[3]; er nimmt den Ehrentitel des „Gerechten“ im weitesten Sinne („gerecht“ heißt hier: „mit jeder Tugend begabt“) und legt, hier anknüpfend, die ganze Tugendgröße des Heiligen dar. „Siehst du den Mann, der die Weisheit liebt und von der tyrannischen Gesinnung der Eifersucht frei ist?“ Er war so frei von dieser geistigen Krankheit, daß er Maria nicht im geringsten Leid bereiten wollte. Bei sich behalten durfte er sie nicht nach dem Gesetze, entlassen oder dem Gerichte überliefern wollte er sie nicht; keines von beiden tat er, sondern er begann sich bereits über das Gesetz zu erheben — ein Vorzeichen der kommenden Gnadensonne! Der Engel zögert absichtlich mit seinem Troste, damit die Weisheit dieses Mannes offenkundig werde. „Sieh auch seine Mäßigung! Er strafte nicht, ja er sagte es auch niemand, nicht einmal jener, die in Verdacht kam, sondern er überdachte die Sache bei sich und suchte den Grund seines Scheidens von der Jungfrau zu verbergen; es heißt nämlich nicht, er wollte sie verstoßen, sondern verlassen, so gütig war er. . . . Da erschien ihm der Engel, nicht offen, sondern im Schlafe; so gläubig war dieser Mann, daß er einer solchen sichtbaren Erscheinung nicht bedurfte; darum empfing er auch die Offenbarung erst nach der Empfängnis, als er von schlimmem Verdachte gequält wurde und doch dabei bereit war, sich leicht zu guter Meinung zurückbringen zu lassen, wenn ihm nur ein Führer in dieser Angelegenheit erschiene.“

Gegenüber der Anschauung dieser Väter hält eine andere Reihe von Schriftstellern die Annahme einer Verfehlung seitens der seligsten Jung-

[1] Ps.-August., Sermo 195. [2] August., Sermo 51 a. a. O.
[3] A. a. O.

frau für wenig passend, einerseits weil doch ihre Reinheit über allen Zweifel erhaben sein sollte, anderseits weil Joseph, der gerechte Mann, auch vor einer Anklage seiner Braut nicht hätte zurückschrecken dürfen, wenn er sie für schuldig befunden hätte. Das Ungeziemende dieser Anschauung scheint selbst den Verarbeitern der Homilien des Chrysostomus aufgefallen zu sein, so daß in einer Ekloge auf das Weihnachtsfest[1], die sonst ganz den Worten dieses Meisters folgt, eine andere Lösung versucht wird. „Wenn Joseph geglaubt hätte, daß Maria aus ehebrecherischem Samen schwanger geworden, hätte er sie keineswegs entlassen wollen, sondern hätte sie dem Gesetze und der Todesstrafe überliefert, da er gerecht war; aber er tat dies nicht. Anderseits glaubte er auch nicht daran, daß sie infolge göttlichen Wirkens schwanger sei; denn dieses Werk war über alles menschliche Denken." Daher verfiel er in einen Zustand bangen Schwankens und quälender Ungewißheit, aus dem ihn erst der Engel befreite. Wenn ihm auch die natürlichen Anzeichen von der Empfängnis eines Kindes Kenntnis gaben, so kannte er doch auch ihre unversehrte Reinheit; er war ja selbst der Wächter ihrer Scham, der Verteidiger ihrer Jungfräulichkeit; er sah mit eigenen Augen ihre fortdauernde Heiligkeit und fand in ihrem Leben kein einziges Anzeichen von denen, die sonst auf eine weniger keusche Gesinnung hindeuten. Und wenn gar Joseph seine Braut über ihren Zustand selber befragte, wie mehrere unechte Väterschriften mit den Apokryphen annehmen, und diese selbst ihre Unschuld beteuerte, dann mußte er um so mehr in bangen Zweifel geraten; und daher die eines Gerechten völlig würdige Furcht, er möchte leicht an ihr unrecht tun, wenn er gegen sie vorgehen wollte; daher sein Entschluß, die Entscheidung der Sache Gott zu überlassen und sich selbst ihr zu entziehen unter möglichster Schonung Mariens. Dieses Verhalten ist sowohl ein kostbares Zeugnis für Josephs Geistesgröße als auch ein unschätzbares Lob Mariens: „Er glaubte mehr ihrer Keuschheit als ihrem Schoße, und mehr der Gnade als der Natur; er hielt es eher für möglich, daß eine Jungfrau ohne einen Mann empfangen, als daß Maria sündigen könne."[2] „Da also Joseph ihre Heiligkeit kannte und sich wundern mußte über das Geschehene, so hüllte er in Schweigen ihr Geheimnis, das er nicht ergründen konnte."[3] Chrysologus macht sich hier den Einwand, dieses Verhalten passe mehr für einen gütigen

[1] Chrysost., Ecloga in diem nat. Chr. hom. 34 (MPG. LXIII 826). Ähnlich: Opus imperf. in Matth. hom. 1 (MPG. LVI 632 f); Ps.-Chrysost., Hom. in annunt. SS. Deiparae (MPG. LX 758); Ps.-Athanas., Sermo in censum (MPG. XXVIII 950 f); Hieron., In Matth. 1, 2 (MPL. XXVI 24); Chrysolog., Sermo 145 (MPL. LII 588 f).

[2] Opus imperf. a. a. O. [3] Hieron. a. a. O.

als einen gerechten Mann; aber er bemerkt, daß nach der Anschauung Gottes beide Tugenden unzertrennlich seien, und deswegen sei Joseph tatsächlich gerecht, weil gütig, und gütig, weil gerecht.

In der Väterzeit begegnet man noch einer dritten Auffassung dieser Begebenheit, die in gleicher Weise die unversehrte Reinheit Mariens wie die Tugendgröße ihres heiligen Gemahls wahren will. Schon eine dem großen Basilius zugeschriebene und wohl auch zu seiner Zeit entstandene Homilie[1] redet davon, wenn es dort heißt: „Beides fand Joseph, sowohl die Schwangerschaft Mariens wie auch deren Grund, daß sie nämlich aus dem Heiligen Geiste sei. Deshalb scheute er sich, der Mann eines solchen Weibes zu heißen, und wollte sie heimlich entlassen, da er nicht wagte, zu offenbaren, was an ihr geschehen war. Weil er aber gerecht war, erlangte er eine Offenbarung der Geheimnisse." Die schon öfters genannte Origeneshomilie[2] führt diesen Gedanken noch weiter aus. „Joseph war gerecht und jene Jungfrau unbefleckt; wenn er sie aber entlassen wollte, so geschah dies aus dem Grunde, weil er in ihr die Kraft eines Wunders und ein großartiges Geheimnis erkannte, dem nahezukommen er sich für unwürdig hielt. Er verdemütigte sich also vor einem so großen und so unaussprechlichen Werke und suchte sich zu entfernen, wie auch der hl. Petrus sich vor dem Herrn verdemütigte und sprach: Weiche von mir, o Herr, denn ich bin ein sündhafter Mensch; und wie der Hauptmann, der zum Herrn schickte, bekannte: Ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach trittst, denn ich habe auch mich selbst nicht für würdig erachtet, zu dir zu kommen; oder wie die hl. Elisabeth zur seligsten Jungfrau sprach: Woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? So verdemütigte sich auch der gerechte Joseph, hütete sich und fürchtete für sich, mit ihrer so großen Heiligkeit in Verbindung zu treten." Diese Ansicht, welche so bestechend klingt, hat auch in der Folgezeit bei den Lateinern viele und hervorragende Vertreter gefunden, wohl auf die Autorität des Origenes hin, unter dessen Namen sie auch in der Liturgie der Weihnachtsvigil vorgetragen wurde.

8. Josephs Jungfräulichkeit.

Nach schweren Stunden der Prüfung schickte Gott dem erprobten Gerechten seinen Engel mit einem Troste, der alle Bitterkeiten des bangen Zweifels überreich aufwog; er wurde in das höchste Geheimnis eingeweiht, und er glaubte es um so lieber, als er ja mit den Verheißungen der Heiligen Schrift gar wohl vertraut war: „Er verstand

[1] Basil., Hom. in sanctam Christi generat. n. 4 (MPG. XXXI 1463).
[2] Ps.-Origen., Hom. 1 in divers. (MPL. XCV 1162 ff).

die Reden der Propheten, da er ja gerecht war und diese Worte zu betrachten durch Übung gelernt hatte."[1] Er wurde zum Behüter der Gottesmutter bestellt und damit zum bevorzugten Diener des Erlösungswerkes; er nahm Maria in sein Haus auf und bewachte ihre unversehrte Jungfräulichkeit wie einen kostbaren Schatz, und wenn auch die Ehe ihm volles Recht über ihren geheiligten Leib gewährte, so schreckte er doch aus Ehrfurcht vor der Gegenwart Gottes von jeder Berührung dieses erhabensten Tempels zurück. „Früher hat er sich enthalten infolge der Zucht der Gerechtigkeit, später aber auch aus Scheu vor einer so heiligen Geburt."[2] Das Evangelium hat dieses enthaltsame Leben der beiden erhabenen Personen bezeugt mit dem Worte: „Joseph erkannte sie nicht, bis sie das Kind geboren hatte" (Mt 1, 25), und die Mehrzahl der Väter hat hierin eine Bestätigung gefunden für den immerwährenden Glauben der Kirche, daß in dieser Verbindung jeder Geschlechtsverkehr ausgeschlossen war; die Antidikomarianiten und Helvidianer, welche aus dieser Stelle das Gegenteil beweisen wollten, als hätte Joseph nach der Geburt Christi die seligste Jungfrau fleischlich erkannt und aus ihr die sog. „Brüder des Herrn" erzeugt, wurden mit der größten Entschiedenheit zurückgewiesen. Andere freilich haben dieses „Erkennen" auf das geistige Wissen bezogen und erklärt, Joseph habe das Geheimnis der Menschwerdung nicht schon durch die Reden des Engels erkannt, sondern erst voll und ganz durch die Wunder der Geburt selber, oder er habe erst von diesem Zeitpunkte ab Maria in ihrer hohen Würde erkannt und ihr die entsprechende Ehre erwiesen[3]. Aber auch so betonen sie gleich entschieden die vollkommene Enthaltsamkeit der beiden Gatten.

Eine weitere Frage, die beim gegenwärtigen Stande der Josephsverehrung unser Interesse erweckt, die aber im Altertum noch wenig

[1] Theodot. Ancyr., Hom. 5, 7 (MPG. LXXVII 1416). Das genaue Gegenteil behauptet Proclus (Or. 6 in laud. B. M. V.) aus sehr durchsichtigen Gründen.

[2] Opus imperf. in Matth. hom. 1 (MPG. LVI 633). Ebenso Origen., In Matth. 10, 17 (MPG. XIII 875 f); Epiphan., Haer. 78 (adv. Antidicomar.) n. 5 8 14 f (MPG. XLII 706 720); Chrysost., In Matth. hom. 5, 3 (MPG. LVII 58); Hieron., Adv. Helvid. 4, 6 (MPL. XXIII 186 190); In Matth. 1, 2 (MPL. XXVI); Theodot. Ancyr. a. a. O.; Ps.-Athan., In censum sermo n. 8 9 (MPG. XXVIII 955), gegen die Antidikomarianiten; Nilus, Ep. 271 (MPG. LXXIX 182).

[3] Nilus, Ep. 263 u. 269 (MPG. LXXIX 179 182) trägt auch diese Ansicht vor. Ps.-Athan. a. a. O. Proclus a. a. O. Ps.-Euseb. Alex., Sermo de Christi nativ. (MPG. LXXXVI[a] 366). Epiphan. a. a. O. n. 20. Opus imperf. in Matth. hom. 1 (MPG. LVI 635) verbindet beide Ansichten. Daher auch die Deutung des Hilarius (In Matth. 1, 3: MPL. IX 921): Cognoscitur itaque post partum, i. e. transit in coniugis nomen — post partum in coniugem recognita.

beachtet wurde, ist die, ob Joseph auch schon vor seiner Ehe mit Maria immer jungfräulich gelebt hat. Wie fern manchen Vätern es lag, daran zu denken, beweist ein Ausspruch des Origenes, daß die Erstlinge in der unversehrten Keuschheit unter den Männern Christus und unter den Frauen Maria seien[1].

Gerade in dieser Frage macht sich der Einfluß der Apokryphen mehr als sonst geltend, vorab bei den griechischen Schriftstellern. Ziemlich allgemein stößt man auf die Behauptung: Joseph sei in früheren Jahren verheiratet gewesen und hätte aus dieser Ehe sechs Kinder gehabt, jene, welche die Heilige Schrift als „Brüder Christi"[2] aufzählt, darunter „Jakobus der Bruder des Herrn"; erst in hohem Alter sei ihm Maria anvertraut worden, nicht zur Ehe, sondern zur Obhut. Es ist jedoch zu beachten, daß in den älteren Quellen diese Annahme nie absolut wie eine Thesis aufgestellt ist, sondern immer nur nebenbei und gelegentlich erwähnt wird, und daß ihr meist offenkundig eine dogmatische oder polemische Tendenz zu Grunde liegt; es handelt sich darum, die Jungfräulichkeit Mariä über allen Zweifel sicherzustellen und einige Schriftstellen, welche den Häretikern Grund zu Angriffen auf dieselbe bieten konnten, ihnen als Waffen zu entreißen. Diese Tendenz schimmert schon deutlich im Protevangelium durch, wird in späteren Überarbeitungen immer aufdringlicher betont und herrscht bei all jenen Vätern vor, die zuerst der gleichen Auffassung sich anschließen; es läßt sich der Eindruck nicht verwinden, daß es sich hierbei nicht so fast um feststehende historische Tatsachen als um wissenschaftliche Hypothesen zur Behebung von Schwierigkeiten handelt. Daher auch die Erscheinung, daß manche Kirchenväter diese vielumstrittenen „Brüder Christi" dem hl. Joseph absprechen und andern zuschreiben.

Schon Origenes weist auf diese Tendenz hin, wenn er sagt[3]: „Einige behaupten, die Brüder Christi seien Söhne Josephs aus einer früheren Ehefrau, die er vor Maria genommen hatte, hierzu veranlaßt durch die Erzählung des nach dem hl. Petrus benannten Evangeliums oder des Buches des Jakobus. Die aber so sagen, wollen Mariens jungfräuliche Würde bis ans Ende wahren, damit nicht dieser Leib, der zum Dienste für das Wort auserwählt ist, den Beischlaf eines Mannes erkenne." Und worauf es diesem Lehrer ankommt, betont er an einer andern Stelle[4], wo er sagt: „Diese sog. Söhne Josephs stammen nicht von Maria, und es gibt keine Schrift, die derartiges behauptet." Auch

[1] Origen., In Matth. 10, 17 (MPG. XIII 875).

[2] Die betreffenden Stellen hat schön zusammengestellt Hieron., Adv. Helvid. n. 11 (MPL. XXIII 194).

[3] A. a. O. [4] In Luc. hom. 7 (MPG. XIII 1813).

andern Schriftstellern, wie dem Hilarius[1], war nur darum zu tun, diese Brüder Jesu von Maria abzuweisen, und mehr im Vorbeigehen deuten sie auf Joseph als Vater hin. Ambrosius spricht einmal[2] von der Möglichkeit, auch diese Lösung aufzustellen; er will aber nicht weiter darauf eingehen, weil diese Redeweise der Heiligen Schrift auch in einem weiteren Sinne erklärt werden kann, und überläßt die Klärung der Sache ferneren Untersuchungen; doch in der Auslegung des Galaterbriefes[3], dessen Abfassung früher dem Ambrosius zugeschrieben wurde, wird Jakobus schlechthin als Sohn Josephs bezeichnet. — Andere sprechen weniger reserviert. Hippolyt von Rom, wenn dem Zitat bei Nikephorus[4] zu trauen ist, spricht ihm vier Söhne und zwei Töchter zu und entwickelt im Anschluß daran eine ganze Genealogie der Verwandten des Herrn, deren Unwahrscheinlichkeit leicht erkennbar ist. Gregor von Nyssa[5] redet in ähnlicher Weise, um so die Frauen unter dem Kreuze bestimmen zu können; ihm ist „Maria, die Mutter des Jakob und Joseph" identisch mit der Mutter des Herrn, die eben von ihren Stiefsöhnen her diese Bezeichnung erhalten habe. Epiphanius[6] endlich benutzt in seiner Widerlegung der Cerinthianer und Antidikomarianiten die diesbezüglichen Nachrichten der Apokryphen wie feststehende historische Tatsachen, um so die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens leichter verteidigen zu können. Auch Eusebius von Cäsarea[7] hat in seiner Kirchengeschichte sich diese Auffassung zu eigen gemacht, indem er den jüngeren Jakobus deswegen als Bruder des Herrn gelten läßt, weil er ein Sohn Josephs sei, und wohl auf seine Autorität hin ist diese Angabe auch in die Schriften einiger lateinischer Kompilatoren, wie des Gregor von Tours[8], übergegangen und hat sich in die nachfolgende griechische Literatur wie eine unumstößliche Tradition eingebürgert[9].

---

[1] In Matth. 1, 4 (MPL. IX 922).

[2] De inst. virg. cap. 6, n. 43 (MPL. XVI 317).

[3] Ambros. (?), In ep. ad Gal. 1, 19 (MPL. XVII 344).

[4] Hist. eccles. 2, 3 (MPG. CXLV 759).

[5] In resurr. Christi or. 2 (MPG. XLVI 647).

[6] Adv. haer. 28 51 78 (MPG. XLI 386 907; XLII 707 ff).

[7] Hist. eccles. 2, 1 (MPG. XX 135).

[8] Hist. Francorum 1, 21 (MPL. LXXI 172).

[9] Ganz unwürdig ist die Auffassung in einer falschen Chrysostomushomilie (In annunt. SS. Deiparae: MPG. LX 755), wo Joseph als ein alter, eifersüchtiger, heftiger und jähzorniger Mann erscheint, vor dem Maria eine sklavische Furcht zeigt und nach dem Besuche des Engels ein scharfes, peinliches Verhör zu bestehen hat. Nicht ganz so unwürdig, aber doch noch albern genug ist der gleiche Gedankengang durchgeführt von German., In annunt. B. M. V. (MPG. XCVIII 319 ff).

Dieser Anschauung ist aber eine andere Aufstellung mit ebenso großer Bestimmtheit entgegengehalten worden. So schreibt Hieronymus[1]: „Einige vermuten unter den Brüdern des Herrn Söhne Josephs aus einer andern Frau, indem sie dabei den Träumereien der Apokryphen folgen und ein gewisses Weib namens Melcha oder Escha erdichten. Wir aber verstehen, wie in der Schrift gegen Helvidius dargelegt ist, unter den Brüdern des Herrn nicht Söhne Josephs, sondern Vettern des Erlösers, Kinder der Maria, der Schwester der Gottesmutter, welche Mutter des jüngeren Jakobus, des Joseph und Judas genannt wird, jener, welche an einer andern Stelle des Evangeliums Brüder des Herrn heißen. Daß aber solche Vettern Brüder genannt werden, zeigt jede Schrift." Vater dieser Verwandten Christi ist Kleophas oder Alphäus, weswegen deren Mutter auch die Maria des Kleophas und deren Bruder Jakobus des Alphäus Sohn heißt[2]. Auch Theodoret[3] schließt sich dieser Erklärung an, und Chrysologus[4] geht ähnliche Wege.

Es kann also vom Standpunkt der historischen Kritik durchaus nicht als sicher verbürgte Tatsache gelten, daß Joseph früher in einer Ehe gelebt und in dieser Kinder erzeugt habe. Keine Autorität von unbedingtem Ansehen tritt dafür ein. Alle, welche anfänglich dies behaupten, die Apokryphen mit eingeschlossen, verfolgten hierbei offensichtlich eine so bestimmte Tendenz, daß sie den Verdacht gegen sich haben, hierin nicht ganz zuverlässig zu sein, zudem da sie niemals eine stichhaltige Begründung ihrer Ansicht bieten. Mag darum diese Tradition auch alt sein und infolge verschiedener Umstände sich weit verbreitet haben, so beweist dies nur das vorhandene Bedürfnis nach einer Erklärung verschiedener Schwierigkeiten, nicht aber die Zuverlässigkeit jener Momente selber, mit welchen man deren Lösung versuchte; zudem tritt diesem Lösungsversuche mit gleicher Bestimmtheit ein anderer gegenüber, der mindestens ebensogut die Schwierigkeiten behebt und mindestens ebensoviel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Für eine gegenteilige Ansicht ist also immerhin noch Raum gegeben.

Da erhebt sich eine Autorität unter den Vätern, die noch weiter geht und für den hl. Joseph ebenso wie für Maria immerwährende Jungfräulichkeit behauptet. Es ist dies Hieronymus, der sich gegen-

---

[1] In Matth. 2, 12 49 (MPL. XXVI 89).

[2] Hieron., Adv. Helvid. 12 (MPL. XXIII 194 ff). — Kleophas wird von Epiphanius (Adv. haer. 78, 7: MPG. XLII 707) für einen Bruder des hl. Joseph gehalten.

[3] In ep. ad Gal. 1, 19 (MPG. LXXXII 467).

[4] Sermo 48: Quos dicis fratres et sorores Christi, Cleophae sororis Mariae filii sunt.

über den Feinden der jungfräulichen Ehe Mariens also äußert[1]: „Wir leugnen nicht, was geschrieben ist, aber wir weisen zurück, was nicht geschrieben ist. Daß Gott aus einer Jungfrau geboren ist, glauben wir, weil wir es lesen; daß Maria nach der Geburt die Ehe vollzogen habe, glauben wir nicht, weil wir es nicht lesen. Und dies sagen wir nicht etwa deswegen, weil wir die Ehe verachten — ist doch die Jungfräulichkeit selbst eine Frucht der Ehe —, sondern weil es uns nicht freisteht, über heilige Männer leichtfertig uns Meinungen zu bilden. Wollen wir so die bloße Möglichkeit in Betracht ziehen, so ließe sich auch ebenso behaupten, daß Joseph auch mehrere Frauen gehabt habe, weil Abraham und Jakob mehrere hatten, und daß von diesen Frauen die Brüder des Herrn stammen, was die meisten mit nicht so fast frommer als kecker Vermessenheit erdichten. Du sagst, Maria sei nicht Jungfrau geblieben, ich nehme mir noch mehr heraus: auch Joseph war jungfräulich durch Maria, damit aus jungfräulicher Ehe ein jungfräulicher Sohn geboren werde. Denn wenn auf einen heiligen Mann der Vorwurf einer Verfehlung nicht fallen kann und nicht geschrieben steht, daß er eine andere Frau gehabt habe, und er für Maria, die er tatsächlich gehabt, mehr Behüter als Ehemann war, so bleibt nichts übrig, als daß der jungfräulich geblieben ist mit Maria, der der Vater des Herrn genannt zu werden verdiente." Hieronymus stützt also diese seine neue Meinung mangels genügender historischer Beweise mit theologischen Kongruenzgründen, die freilich für sich keine volle Sicherheit gewähren, aber doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bieten.

In dieser Ansicht steht er nicht allein; man wird nicht fehlgehen, wenn man ihm Augustin zur Seite stellt, obwohl er niemals sich so ganz klar über diesen Punkt ausspricht[2]. Es liegt dies in der Konsequenz seiner Ansichten, welche er über die Bedeutung der Keuschheit bei der Muttergottesehe vorträgt. Wie könnte er die vollkommene Enthaltsamkeit beider Teile in dieser Verbindung also loben, wenn nicht Joseph auch schon früher enthaltsam gewesen wäre? Wie könnte er

[1] Adv. Helvid. 19 (MPL. XXIII 203).

[2] Trombelli (cap. 14) will ein klares Zeugnis finden im echten Sermo 225 (ed. Maur.) nach der Lesart der alten Löwener Ausgabe (ebenso Combefis, Vignerius ꝛc.), die aber von den Maurinern verlassen wurde; doch ergibt diese einen besseren Zusammenhang (MPL. XXXVIII 1096): In isto opere (sc. incarnationis) cognominatus est (Spiritus Sanctus), quando sanctae virgini per angelum futurus nuntiatus est filius. Illa quia [Lovan.: ille qui] proposuerat virginitatem, et erat maritus eius, non ablator sed custos pudoris, immo non custos, quia Deus custodiebat, sed testis pudoris virginalis fuit maritus. . . . Si cognoscere disponeret, non miraretur. Illa admiratio propositi est testificatio.

Jesus als die Frucht und den Lohn dieser ehelichen Enthaltsamkeit bezeichnen, wenn Joseph nicht auch schon früher diesen Weg gewählt hätte?[1] Wie könnte er von einer „heiligen und jungfräulichen Ehe" reden, wenn er hierbei bloß an Maria denken sollte?[2] Wie könnte er endlich diese Ehe in Vergleich setzen mit jenen Ehen, in welchen die Gatten aus Liebe zur Jungfräulichkeit mit gegenseitiger Einwilligung immer enthaltsam leben?[3] Es ist darum nicht ein dem hl. Augustin fremder Gedanke, wenn es in einer ihm fälschlich zugeschriebenen Homilie[4] heißt: „Bewahre also, o Joseph, mit deiner Gemahlin Maria die gemeinsame Jungfräulichkeit der Glieder, denn aus jungfräulichen Gliedern wird die Kraft der Engel geboren. Maria ist die Braut Christi in der Bewahrung der Jungfräulichkeit ihres Fleisches; du aber sei Vater Christi durch die Hut der Keuschheit und die Ehre der Jungfräulichkeit, damit ihr aus jungfräulichen Gliedern der christlichen Welt den Bräutigam der Jungfräulichkeit und den Gemahl der Keuschheit erzeuget."

9. Die weiteren Lebensverhältnisse des hl. Joseph.

Über die weiteren Lebensverhältnisse des hl. Joseph finden wir bei den Vätern wenige Nachrichten. Mehrfach versuchen sie, die einzelnen Ereignisse der Kindheitsgeschichte Jesu, wie die verschiedenen Evangelisten sie bieten, chronologisch zusammenzuordnen; doch weichen sie in der Reihenfolge voneinander ab, besonders in der Datierung der Flucht nach Ägypten. Epiphanius[5] hat mit Zuhilfenahme der Apokryphen folgende Gruppierung geschaffen, die öfters befolgt wurde: zwischen der Geburt des Herrn und der Anbetung der Weisen sind zwei Jahre gelegen, von denen Matthäus schweigt, während Lukas in dieselben die Darstellung im Tempel und die Rückkehr in die Heimat Nazareth ansetzt. Zum Jahresgedächtnis der Geburt Christi seien dann die Eltern im zweiten Jahre abermals nach Bethlehem gezogen und haben nicht mehr im Stalle, sondern in einem Hause gewohnt; bei dieser Gelegenheit trafen die Weisen ein, und nach ihrer Abreise mußte die Flucht

---

[1] Z. B. Sermo 51, n. 30 (MPL. XXXVIII 350 f): Maior puritas confirmat paternitatem ... tanto firmius pater, quanto castius pater etc.

[2] Z. B. Contra Faust. Manich. 3, 2 (MPL. XLII 214): Propter quoddam cum eius matre sanctum et virginale coniugium etiam ipse parens Christi meruit appellari.

[3] Z. B. Sermo 51, n. 21: Et multos novimus fratres nostros fructificantes in gratia, in nomine Christi ex consensu ab invicem continere caritatem coniugalem ... nonne sunt coniuges, qui sic vivunt, non quaerentes ab invicem fructum carnis? Dies das Vergleichungsglied zur Josephsehe.

[4] Sermo 195 in append., in annunt. dominica (MPL. XXXIX 2110).

[5] Adv. haer. 51 (MPG. XLI 429 ff).

nach Ägypten unternommen werden, wodurch sie weitere zwei Jahre von der Heimat ferngehalten wurden. Augustin[1] dagegen läßt die Anbetung der Weisen auf die Beschneidung Christi folgen und die Darstellung im Tempel noch vor der Flucht stattfinden. Ein besonderer Wert ist diesen Kombinationen nicht beizumessen.

Das stille Familienglück des Heiligen im Verkehr mit Maria und Jesus fand bei der durchaus dogmatischen Richtung der Väterliteratur keine Beachtung. Nur der syrische Dichter Ephrem hat in kurzen Andeutungen darauf hingewiesen. So preist er ihn im Dienste Mariens im neunten seiner Weihnachtsgesänge[2]: „Das Weib dient sonst vor dem Manne, weil er sein Haupt ist; Joseph aber machte sich auf, um vor Maria zu dienen, die seinen Herrn trug. Als Priester diente er vor deiner Bundeslade, um deiner Heiligkeit willen. Moses trug einst die steinernen Tafeln, die sein Herr geschrieben hatte, und Joseph ehrte feierlich die reine Tafel, worin der Sohn des Allerhöchsten wohnte. Die Tafeln (des Alten Bundes) verloren ihre Bedeutung, weil die Erde mit deiner Lehre erfüllt ward." Sein Glück mit dem Jesuskinde in der seligen Weihnacht schildert er in folgenden Worten[3]: „Joseph herzte liebkosend den Sohn Gottes als Kind und diente ihm als Gott. Er freute sich über ihn als den Guten und trug heilige Scheu vor ihm als dem Gerechten. Ein großes staunenerregendes Wunder!" „Wer gab mir den Sohn des Allerhöchsten, daß er mein Sohn ist? Ich war auf deine Mutter eifersüchtig und gedachte sie zu entlassen; denn ich wußte nicht, daß in ihrem Mutterleibe der große Schatz war, der plötzlich meine Armut bereicherte. Der König David, mein Ahne, schmückte sein Haupt mit der Krone. Ich sank in große Tiefe herab, da ich anstatt König nur ein Zimmermann wurde. Jetzt aber ziert mich eine Krone, weil mir im Schoße der Herr aller Kronen liegt."

Origenes fand in der Betrachtung des Gehorsams Christi gegen seinen Nährvater ein neues Moment des Lobes[4]. „Weil Jesus den Joseph an Alter sich überlegen sah, deswegen ehrte er ihn mit der einem Vater gebührenden Ehre und gab dadurch allen Kindern ein Beispiel, daß sie sich den Eltern unterwerfen sollen. . . . Auch Joseph hat, glaube ich, eingesehen, daß Jesus, der sich ihm unterwarf, größer war als er, und im Bewußtsein, daß ein Größerer ihm untertan sei, hat er mit Zittern seine Herrschaft ausgeübt. Daraus soll jeder erkennen, daß oft

[1] De consensu evang. 2, cap. 5 ff (MPL. XXXIV 1077).

[2] In natalem Domini sermo 9 (syr.-lat. ed. Assemani II 430, Übersetzung nach Zingerle: Thalhofer, Bibliothek der Kirchenväter XLIII: Ephrem 2, 44).

[3] Ebd. sermo 4 (ebd. II 414, Zingerle-Thalhofer a. a. O. 24).

[4] In Luc. hom. 20 (MPG. XIII 1852).

den Besseren ein Geringerer vorgesetzt ist, und daß zuweilen der Untergebene besser ist als derjenige, der über ihm zu stehen scheint. Wenn das der mit höherer Würde Bekleidete erkennt, wird er sich nicht darob in Stolz überheben, daß er größer ist, sondern er wird im Auge behalten, daß ihm ebenso ein Besserer untergeben ist, wie dem Joseph Jesus untertan war."

In der Aufgabe, welche der hl. Joseph bei der Flucht nach Ägypten und bei der Rückkehr zur Heimat zu erfüllen hatte, sah Hilarius[1] ein Vorbild der künftigen Aufgabe der Apostel. „In all dem ist eine vorbildliche Beziehung gewahrt. Joseph ist nämlich ein Bild der Apostel, von welchen Christus umhergetragen werden sollte. Ihnen wurde nämlich nach dem Tode des Herodes, d. h. nachdem sein Volk am Leiden des Herrn zu Grunde gegangen war, der Befehl zu teil, den Juden zu predigen, denn sie waren zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Aber solange die Herrschaft des vererbten Unglaubens dauerte, fürchteten sie sich und wichen zurück. Nachdem sie aber durch ein Gesicht gemahnt waren, d. h. als sie die an die Heiden verliehenen Gaben des Heiligen Geistes gewahr wurden, trugen sie zu ihnen den Christus, der dem Judenlande gesendet, aber Leben und Heil der Heidenvölker genannt wurde."

Eigentümlichen Ansichten begegnet man, wie früher angedeutet, hinsichtlich der Todeszeit des Heiligen. Obgleich mehrere Schriftsteller[2] deutlich erklären, daß er schon bei Antritt des öffentlichen Lebens Christi gestorben sein muß, und sich hierfür hauptsächlich auf das konstante Schweigen der Heiligen Schrift berufen, nimmt doch Ambrosius[3] an, daß Joseph beim Kreuztode des Herrn noch gelebt habe, hierbei aber seine Aufgabe zu Ende gegangen sei, indem Jesus nun den Johannes als Beschützer seiner jungfräulichen Mutter und als neuen Zeugen ihrer Unversehrtheit bestellte. Chrysostomus scheint einerseits hierin mit Ambrosius zu gehen[4], anderseits[5] aber setzt er Josephs Tod vor der Wahl des Apostels Matthias an. Hippolyt von Rom[6] dagegen läßt

---

[1] In Matth. 2, 1 (MPL. IX 924).

[2] Epiphan., Adv. haer. 78, 10 (MPG. XLII 714 ff). Ps.-Chrysost., Hom. in mulieres quae unguenta attulerunt (MPG. LIX 642). Hieronymus (Adv. Helvid. 11: MPL. XXIII 195) bezeugt von seinen Gegnern, daß sie Maria unter dem Kreuz als Witwe betrachteten.

[3] S. oben bei der Ehe Josephs. [4] Ebd.

[5] Chrysost., In Act. hom. 3 (MPG. LX 36): Ioseph fortasse mortuus erat; non enim fratribus credentibus ipse non credidisset, qui ante omnes crediderat.

[6] Erklärung des Segens Jakobs (Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte

den Heiligen noch bei der Himmelfahrt selber anbetend zugegen sein. Sein Grund ist ein exegetischer; denn der Traum des ägyptischen Joseph, daß Sonne, Mond und Sterne sich huldigend vor ihm neigten, fand seine Erfüllung nicht an ihm selber, da seine Mutter schon gestorben war, sondern an dem auferstandenen Heiland, unter der Voraussetzung, daß sein Pflegevater damals noch lebte. Einen geschichtlichen Wert haben solche Aufstellungen nicht.

Wenn man also in der reichen Literatur der Väter die spärlich verstreuten Bemerkungen über den hl. Joseph sammelt und zusammenhält, so wird dadurch das Bild des Heiligen gegenüber den Evangelien nicht wesentlich erweitert; der Fortschritt zeigt sich hauptsächlich nur in der schärferen Fassung und klareren Deutung der evangelischen Nachrichten. Die Richtung der Apokryphen hat bei den ernsteren Vätern im allgemeinen keine Anerkennung, öfters aber scharfe Zurückweisung erfahren; doch läßt sich nicht verkennen, daß sie in verschiedenen unbedeutenden, aber volkstümlichen Schriften, vorab der griechischen Literatur, eine liebevolle Pflege fand. Bei der gelegentlichen Betrachtung dieses Mannes haben die Väter, der Zeitrichtung entsprechend, zunächst nur die dogmatische Seite berücksichtigt und deswegen ihm nicht viel Beachtung geschenkt, wenngleich in der ganzen Art der Behandlung sich die Hochachtung kundgibt, die sie für ihn hegten. Die mystische Art der Beschauung haben sie diesem Heiligen noch nicht zugewendet, und ein liebevolles Versenken in die Wunder der Gnade, die an ihm offenbar wurden, hat ihnen noch gänzlich gefehlt.

Zweites Kapitel.

Spuren der Verehrung in altchristlicher Zeit.

Wenn nach den Zeugnissen der Literatur die ersten christlichen Jahrhunderte so wenig Interesse für den hl. Joseph zeigten, daß sie nur ganz im Vorbeigehen von ihm Notiz nahmen, so ist es von vornherein klar, daß von einer eigentlichen Verehrung dieses Heiligen erst recht keine Rede sein kann. Sein Andenken hat sich höchstens an jenen Orten, die er durch seine Anwesenheit geheiligt hat, einigermaßen erhalten, und auch hierfür haben wir nur sehr dürftige und unklare Nachrichten.

---

der altchristlichen Literatur 26 [N. F. 11], 1, Leipzig 1904, Kap. 1, S. 3). Ähnlich eine dem hl. Augustin zugeschriebene Rede über den ägyptischen Joseph (Sermo 14 in append., olim 81 de temp.: MPL. XXXIX 1766): Sol et luna et undecim stellae eum adoraverunt, quando post resurrectionem S. Maria quasi luna et B. Ioseph veluti sol cum undecim stellis, i. e. apostolis prostrati et incurvati sunt ante eum.

Am ehesten scheint Nazareth[1] sein Gedächtnis bewahrt zu haben; hier hat er ja gelebt, hier ein Haus besessen, in das er die seligste Jungfrau einführte und den Gottessohn aufnahm; hier hat er wohl auch seine Lebenstage beschlossen und sein Grab gefunden. Da aber Nazareth bis auf Konstantins Tage ein kleines Dörfchen blieb[2] und ausschließlich von Juden bewohnt wurde, fanden die christlichen Erinnerungen keine Pflege[3], und als diese endlich nach 300 Jahren durch die frommen Besuche und die Ansiedlungen von Christen wieder auflebten, richtete sich infolge der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten das Interesse der Gläubigen mehr auf den Sohn Gottes und dessen Mutter als auf den Pflegevater Joseph. Ein Hofbeamter Konstantins, der comes Josephus, erbaute hier zuerst eine Kirche zu Ehren der seligsten Jungfrau, und von da ab blieb dieser Ort, wo das Wort Fleisch geworden, das Ziel für die Wallfahrer aller Zeiten[4]. Der erste ausführlichere Pilgerbericht über diese Stätte aus dem 7. Jahrhundert, der vom gallischen Bischof Arkulf (um 670) stammt und von dem Abte Adamnanus von Hy (auf der schottischen Insel Jona) niedergeschrieben wurde[5], weiß schon zwei

[1] Vgl. Robinson, Palästina und die angrenzenden Länder III, Halle 1841, 1, 419 ff; Sepp, Jerusalem und das Heilige Land II², Schaffhausen 1876, 103 ff; Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine III, Paris 1880, t. I, p. 83 f; Lièvin de Hamme-Costa-Major, Das Heilige Land und seine Heiligtümer III, Mainz 1887, 81 ff; Nik. Heim, Unser Herr Jesus von Nazareth, der Menschensohn II², Köln o. J., 9; P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII (Corp. script. eccles. Lat. XXXIX, Vindobonae 1898); Laurent, Peregrinationes medii aevi quattuor, Lipsiae 1864; Leo Allatius, *Σύμμικτα*, ed. B. Nihusius, Colon. Agr. 1653; Tobler, Descriptiones terrae sanctae ex saec. VIII IX XII et XIV, Lipsiae 1878; Gaston le Hardy, Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires, Paris 1905, 237.

[2] Hieron., Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum, nach Eusebius (MPL. XXIII 914: viculus). [3] Epiphan., Haer. 30, 11 (MPG. XLI 425).

[4] Zur Zeit des Hieronymus berührte diesen Flecken die hl. Paula auf ihrer Pilgerreise, ohne näheres zu berichten (Hieron., Ep. 108 [ad Eustochium], n. 13 [MPL. XXII 889]). Von der einen Verkündigungskirche sprechen die Pilger: Antonin von Plazentia (ca 570) in seinem sonst von Fabeln strotzenden Itinerarium (n. 5; ed. Geyer a. a. O. 197: MPL. LXXII 901); der hl. Willibald (722—729), später Bischof von Eichstätt (Hodoeporicum cap. 13, ed. Tobler a. a. O. 25) ꝛc.

[5] Adamnani De locis sanctis libri tres. Geyer a. a. O. 274 (l. 2, cap. 26). Ihm folgen: Beda († 735), Expositio de nominibus locorum vel civitatum, quae leguntur in libro Actuum Apost. (MPL. XCII 1038; die Nachricht über Nazareth nach Arkulf, gekürzt); Ps.-Hieron., Liber nominum locorum ex Actis (MPL. XXIII 1302; wörtlich wie Beda, wohl auch diesem zuzuschreiben, da es aus dessen Zeit stammt); Ps.-Beda, De locis sanctis cap. 5 (Anfang des 8. Jahrhunderts; fast wörtlich wie Arkulf; Geyer a. a. O. 309); Petrus diac. Casinensis (ca 1107), Liber de locis sanctis („ex omnibus, ut ita dicam, libris collectus“: MPL. CLXXIII 1127).

sehr große Kirchen zu nennen. Die eine liegt mitten in der Stadt an der Stelle des Hauses, in welchem einst unser Herr auferzogen und ernährt wurde; sie ruht wegen des unebenen Bodens auf zwei Dämmen und zwei Bogen, die sich über einer Quelle wölben, welche die ganze Stadt mit Wasser versorgt und durch eine Winde auch von der Kirche aus erreicht werden kann. Die andere Kirche bezeichnet den Ort jenes Hauses, in welchem der Erzengel Gabriel zu Maria kam und allein mit ihr redete. Wollen wir diese Angaben mit den heutigen Örtlichkeiten identifizieren, so erkennen wir in letzterer die lateinische Verkündigungskirche, die auch von andern Pilgern der frühesten Zeit erwähnt wird, in ersterer die Gabrielskirche der orthodoxen Griechen mit der Marienquelle[1]. Diese älteste Tradition folgt also jener Annahme, welche unterscheidet zwischen dem Hause Mariä und dem Hause Josephs, dem Hause der Verkündigung und dem Hause des Familienlebens, und welche mit mehreren Exegeten meint, Maria habe noch im Hause ihrer Eltern die himmlische Botschaft erhalten. Das Andenken des hl. Joseph war also ursprünglich mit der jetzigen Gabrielskirche verbunden; ob es auch eine eigene Verehrung erfuhr, ist nicht festzustellen.

Als nach der Zerstörung durch die Sarazenen[2] diese heiligen Stätten durch die Kreuzfahrer im 12. Jahrhundert wieder aufgerichtet wurden, war die alte Tradition geändert, wie die zwei ausführlichen Pilgerberichte des russischen Abtes Daniel von Kiew 1114[3] und des griechischen Mönches Johannes Phokas von Patmos 1185[4] beweisen. Die Kirche am Marienbrunnen war zur Gabrielskirche geworden und erinnerte nach der apokryphen Legende an den ersten Gruß, den der Erzengel Gabriel der seligsten Jungfrau hier am Brunnen gebracht haben soll. Das Andenken des hl. Joseph war auf die Verkündigungskirche übergegangen. Im Hause des hl. Joseph hat Maria die Botschaft von der Menschwerdung des Wortes empfangen, da sie bereits als Braut in dasselbe eingeführt war. „Das Haus des hl. Joseph ist später in einen sehr schönen Tempel umgewandelt worden", so berichtet der erwähnte Phokas, „an dessen linker Seite nahe beim Altar sich eine Höhle öffnet, nicht tief in die Erde gegraben, sondern gegen die Decke zu offen", mit reichem Schmucke: die jetzige Verkündigungsgrotte mit ihren Nebenräumen. In

[1] So Sepp a. a. O.; Guérin a. a. O. 99.

[2] Der Pilger Sämulf (1103) fand die Stadt zerstört (Guérin a. a. O. 100).

[3] Bei Liévin a. a. O. 88.

[4] Ebd. Allatius I, cap. 10. Von diesen beiden Kirchen reden alle Pilger aus der Zeit der Kreuzzüge, z. B. Burchardus (De monte Sion VI 7), Ricoldus (De monte crucis cap. 4), Odoricus (De Foro Iulii cap. 1), sämtlich bei Laurent a. a. O., usw.

dieser Grotte will Daniel von Kiew auch „das Grabmal des hl. Joseph, des Verlobten der hl. Maria", gesehen haben, „welcher daselbst durch Jesum Christum eigenhändig bestattet worden war". So groß auch die Wahrscheinlichkeit ist, daß der Nährvater des Erlösers in Nazareth sein Grab gefunden hat, so ist doch dieser Bericht des russischen Pilgers von keiner andern Seite bestätigt worden, auch hat keine derartige Überlieferung bis heute sich erhalten; und als nach jahrhundertelanger Verödung um 1620 das Heiligtum durch die Franziskaner neu aufgerichtet wurde, wurde der hintere Teil der Grotte dem Andenken des hl. Joseph geweiht, ohne daß jedoch hiermit an eine bestimmte historische Erinnerung angeknüpft wurde; der Altar erhielt vielmehr den Titel der Flucht nach Ägypten. — Ein weiteres Heiligtum, das man heutzutage als Haus oder Werkstätte des hl. Joseph (la bottega) bezeichnet, ist erst seit 1754 in den Händen der Franziskaner und seit 1860 durch eine schöne Josephskapelle ausgezeichnet. Doch geht es in seiner Tradition schon in die Zeiten der Kreuzfahrer zurück, und Quaresmius (ca 1700), ein Franziskanerpilger aus der Zeit der Wiedererrichtung der Heiligtümer, erzählt, daß man hier die Spuren einer großen, von den Kreuzfahrern erbauten Josephskirche sehen konnte [1], die bei dem Bau der jetzigen Kirche wiederum zu Tage traten. Wahrscheinlich handelt es sich hier ebenfalls nicht um die Fixierung einer historischen Überlieferung, sondern um eine ganz allgemeine Ehrung des Nährvaters Christi, dessen Andenken in Nazareth sich von selbst aufdrängte.

Es lebt also eine gewisse Erinnerung an diesen Heiligen in seiner Heimat seit alten Zeiten fort; nicht in auffallender Weise — sie ist manchen Pilgern entgangen —, nicht als selbständige Tradition, sondern in Verbindung mit den Namen Jesus und Maria; erst im Mittelalter vielleicht hat an diesen Orten der Nährvater des Erlösers eine eigene Beachtung gefunden.

Daß er aber trotzdem auch früher schon im Heiligen Lande für sich allein eine gewisse Verehrung genießen mußte, deuten zwei recht merkwürdige, wenn auch unwichtige Nachrichten an. Arkulf [2] will ein Grab des hl. Joseph in Jerusalem gefunden haben, das er also beschreibt: „Im Tale Josaphat, unfern der Kirche der hl. Maria, wird der Josaphatsturm gezeigt, in welchem das Grab dieses Königs zu sehen ist. Mit diesem Turm hängt an der rechten Seite ein steinerner Bau zusammen, der aus dem Felsen des Ölberges ausgehauen und abgetrennt ist und in dessen Innern zwei mit Eisen ausgehöhlte Gräber ohne allen Schmuck gezeigt

[1] Bei Sepp, Jerusalem und das Heilige Land II² 103 ff; Liévin, Das Heilige Land und seine Heiligtümer III 94.

[2] Adamnanus, De locis sanctis I 14 (Geyer, Itiner. Hieros. 241).

werden; das eine davon ist jenes des gerechten Simeon, der das Jesuskind im Tempel auf beiden Händen trug und von ihm weissagte, das andere jenes des gleich gerechten Joseph, des Ernährers der hl. Maria und des Herrn Jesus." Diese Tradition ist verschwunden und hat wohl auch nur einem Mißverständnis[1] ihre Entstehung zu verdanken. — Noch auffallender ist die Nachricht des sonst nicht allzu zuverlässigen byzantinischen Geschichtschreibers Nikephorus[2], daß Helena in Bethlehem unter andern Heiligtümern auch dem hl. Joseph eine Kirche oder Kapelle errichtet habe. Jedenfalls lassen beide Nachrichten so viel erkennen, daß man schon im 7. Jahrhundert und später dem hl. Joseph für sich eine gewisse Beachtung schenkte.

Ähnliches läßt sich auch von Ägypten behaupten. Man hat nicht vergessen, daß dort der Heiland in den Jahren seiner Kindheit Schutz gesucht hat, und fast alle Gegenden des Landes wetteiferten, sich einen Teil des Segens aus dieser Gegenwart zuzueignen und das Andenken der heiligen Personen festzuhalten[3]. In Faramah bei Pelusium, an der Grenze Ägyptens gegen Palästina, erhob sich schon bald eine Kapelle zu Ehren der heiligen Familie, die hier das Land der Pharaonen betrat, wie Mitte des 9. Jahrhunderts der fränkische Pilgermönch Bernard[4] berichtet. Und ein etwas früherer griechischer Pilger, der Mönch Epiphanius Hagiopolites (vor 820)[5], weiß überdies zu erzählen, daß zwei Tagreisen westlich die große Festung Tamiathin sich als Aufenthaltsort des Heilands ausgab. Von hier weist die Tradition den Weg nach Süden. Das alte Heliopolis oder On, wo der jüdische Priester Onias zur Zeit der Makkabäer einen zweiten Tempel für die zahlreichen Juden Ägyptens errichtet hatte, mag wohl die heiligen Flüchtlinge angezogen haben; denn nahe bei den Ruinen dieser Stadt, bei dem 1 km südlich gelegenen Dorfe Matareah, hat sich seit den ältesten Zeiten das Andenken an dieselben erhalten. Die heutige Legende dieses Ortes findet sich schon im früher erwähnten arabischen Kindheitsevangelium[6]

---

[1] Vielleicht Simeon, hochverehrter Bischof von Jerusalem, und Joseph, die fratres Domini? (Lévin a. a. O. I 282.)

[2] Hist. eccles. 8, 30 (MPG. CXLVI 113).

[3] Vgl. für das Folgende Heim II, Kap. 16—18, der sich für seine Angaben auf die koptischen Kirchenbücher beruft. Er ist mit Vorsicht zu benutzen, da seine sonstigen Ausführungen und Zitate nicht immer ganz zuverlässig sind.

[4] MPL. CXXI 571: In civitate Faramea ibi est ecclesia in honore sanctae Mariae in loco, ad quem angelo monente fugit Ioseph cum puero et matre.

[5] Enarratio Syriae (Allatius, *Σύμμικτα* I: MPG. CXX 259 ff). Vgl. Krumbacher 420.

[6] Cap. 24 (Tischendorf 193). Die koptische Kirche feiert ein Gedächtnis daran am 8. Paoni (Juni): Commemoratio dedicationis Virginis Heliopolitanae

dargestellt mit folgenden Worten: „Sie kamen zu jener Sykomore, welche heute Matareah heißt, und der Herr Jesus ließ eine Quelle hervorsprudeln in Matareah, wo die Frau Maria seine Windel wusch. Aus dem Schweiße unseres Herrn aber, den sie dabei verspritzte, kam der Balsam in jener Gegend hervor." Das Wunder der Quelle hatte ein Jahrhundert früher schon Pseudo-Matthäus[1] erzählt, jedoch ohne Ortsangabe. Die folgenden Jahrhunderte sind einig in der Verehrung dieses Ortes; und wenn auch der berühmte Balsamgarten seit dem 17. Jahrhundert verschwunden ist, so ist doch noch ein Brunnen[2] geblieben statt der Quelle, welche dem durstenden Joseph Labung gewährt haben soll, und immer noch steht die mächtige Sykomore, wohl eine Enkelin jener, welche einst der heiligen Familie süße Rast geboten, und Pilger aller Jahrhunderte haben dieser Stätte ihre Verehrnng bewiesen. Auch das unfern gelegene Babylon, jetzt Alt-Kairo, rühmt sich, in seinen Mauern den flüchtigen Heiland beherbergt zu haben; die Grottenkapelle in der koptischen Basilika des hl. Sergius (Abu Sargah), die schon ins 2. Jahrhundert zurückgehen soll (?), gilt als sein zeitweiliger Aufenthaltsort; auch heute noch feiern die getrennten wie die unierten Kopten[3] hier das Fest des Eintritts Jesu in Ägypten. Das arabische Kindheitsevangelium läßt die heilige Familie drei Jahre in Memphis weilen; die ägyptische Tradition der späteren Zeit dagegen führt sie durch ganz Mittelägypten hinauf bis an die Grenzen Oberägyptens, bis an den Rand der durch ihre Einsiedler berühmt gewordenen Thebais, damit so das ganze Land durch die Ankunft des Gottmenschen geheiligt erscheine; und am südlichsten Punkte der Reise, der durch das Felsenkloster Deïr-el-Moharag bezeichnet sein soll, feiert man jetzt noch festlich sein Erscheinen. Demnach wäre die Reise selbst noch über Hermopolis (jetzt El Aschmunein) hinausgegangen bis zum alten Phylax Thebaidos (Philes) und Koskam (Koß)[4], wohin

---

et fontis miraculosi; nach dem Synaxarium: Dedicatio ecclesiae Deiparae Virginis in Matarea extra moenia Cahirae (Nilles II² 720). Früher wohl ein Lokalfest, ging es später in das allgemein benutzte Synaxarium des Michael von Atriba über (Mai, Scriptorum veterum nova collectio II, Romae 1831, n. 62, p. 115).

[1] Cap. 20 (Tischendorf 190).

[2] Der betreffende Brunnen hat heutzutage trotz seiner nicht allzu großen Entfernung vom Nil (7 km) ein weniger salziges Wasser als die zunächst umliegenden Brunnen. Die ehemalige Quelle müßte von selbst verschwunden sein infolge der Erhöhung der Nilanschwemmung und des Flußbettes; liegt doch letzteres jetzt schon über dem früheren Ufer. Vgl. Jullien, Der Muttergottesbaum in Matarieh. Übersetzt von C. zur Haide, Regensburg 1906.

[3] Bericht des koptischen Bischofs A. Bšai bei Nilles II² 734.

[4] Auch dieser Aufenthalt ist durch eine Gedächtnisfeier verherrlicht; am 6. Hator (November): Fuga SS. Familiae e Mehsa Koskuam in Aegypto superiore (Nilles

die jetzige Legende den dreiundeinhalbjährigen Aufenthalt Jesu verlegt[1]. Die Anwesenheit in Hermopolis erwähnen nicht bloß die Apokryphen, auch mehrere Väter berichten davon; hier spielen die sagenhaften Berichte, daß ein Baum sich anbetend vor dem Gottessohne geneigt habe, und daß bei seinem Einzuge die Götzenbilder zu Boden gestürzt und zerschellt seien[2]. So Rufinus († 410)[3] und Palladius (um 420)[4] im Leben des Abtes Apollo, so auch Sozomenus[5] (Mitte des 5. Jahrhunderts) und ihm folgend Cassiodor[6] († 565) in ihrer Kirchengeschichte. Letzterer hat diese Legenden auch im Abendlande einheimisch gemacht; ihre Quelle ist die Tradition der Gegend, wie Sozomenus ausdrücklich betont.

Es ist hier nicht der Platz, all diese Angaben kritisch zu beleuchten; es genügt die Feststellung, daß an vielen Orten Ägyptens seit den ältesten Zeiten das Andenken an die Flucht des Heilands und damit auch in-

II² 709); aber die Tradition ist der heutigen Legende (nach Heim) sehr ungünstig. In einem Synaxarium des 9. Jahrhunderts (geschrieben 1338; Mai a. a. O. n. 15) ist nur die Rede von einer Synaxis discipulorum cum Domino Salvatore, also, wie es scheint, von einer allgemeinen Apostelfeier; das Synaxarium des Michael von Atriba dagegen (ebd. n. 62, p. 99) weiß zu berichten: Convenit Christus Dominus cum discipulis suis in montem Cascum in Aegypto, et puris suis manibus consecravit templum in ecclesiam, quam una cum altari Mariae Virginis genetricis suae nomine nuncupavit. Diese Nachrichten wollen von den alexandrinischen Patriarchen Theophilus und Cyrillus stammen! Von einer Erinnerung an die Flucht des Herrn ist also hier keine Rede.

[1] Die koptische Historia Iosephi fabri lignarii berichtet von nur einjährigem Aufenthalte Jesu in Ägypten.

[2] Nach Is 19, 1: Ecce Dominus ascendet super nubem levem et ingredietur Aegyptum, et commovebuntur simulacra Aegypti a facie eius, et cor Aegypti tabescet in medio eius. Man hat diese Stelle in möglichst wörtlichem Sinne festzuhalten sich bemüht, ähnlich wie man dies bei den Stellen über die fratres Domini versuchte; die morgenländische Fabelsucht trug das Ihrige bei, um auf dieser Grundlage historische Tatsachen zu konstruieren. So die Apokryphen und die im Text genannten Schriftsteller, d. h. die Volkstradition. Ernstere Väter haben diese Art von Erklärung vermieden und entweder den Wortsinn betont, der auf andere Heimsuchungen Ägyptens deutet, oder wenn sie auch den typischen Sinn obiger Stelle annehmen, haben sie darunter die geistige Zerstörung des Götzendienstes durch die Lehre Christi verstanden; letzteres Euseb., Demonstr. evang. 6, 20; In Is. 19, 1 (MPG. XXII 470 f; XXIV 219); Athan., Or. de Incarn. Verbi cap. 36; Ep. ad Maxim. philos. 4 (MPG. XXV 157; XXVI 1090); Ephrem, In Is. 19, 1 (syr.-lat., ed. Assemani II 49 ff); Cyrill. Hieros., Cat. 10, 10 (MPG. XXXIII 674; nicht ganz klar); Theodoret., In Is. 19, 1 (MPG. LXXXI 347); Ps.-Origen., In divers. hom. 3, ed. Froben. II 509; Ps.-Euseb. Alex., Sermo de Christi nativ. (MPG. LXXXVI[a] 367).

[3] Hist. monach. 7 (MPL. XXI 410).

[4] Hist. Lausiaca 52 (MPG. XXXIV 1135).

[5] Hist. eccles. 5, 21 (MPG. LXVII 1282).

[6] Hist. tripart. 6, 42 (MPL. LXIX 1058).

direkt an den Diener dieses Geheimnisses, den hl. Joseph, wachgehalten wurde. Das Fest des „Eintritts Jesu in Ägypten" mit der Erinnerung an die heilige Familie ist schon in den ältesten Kalendern bezeugt (8. Jahrhundert) und steht gegenwärtig unter den sieben Festen des Herrn zweiten Ranges, die mit den sieben erstklassigen Festen die Grundlage des koptischen Festkalenders ausmachen[1]. Der 24. des Monats Pašons (Baschnes = Mai)[2], an dem es begangen wird, gilt heute als Feiertag.

Die ägyptischen Kopten und ihnen folgend die Abessinier haben gegenwärtig unter ihren Feiertagen auch ein eigenes Fest des hl. Joseph, gewidmet dem Gedächtnisse seines seligen Hinscheidens; sie begehen es am 26. Abib (= Juli), jenem Tage, den die früher erwähnte „Geschichte Josephs des Zimmermanns" als Todestag in so aufdringlicher Weise angibt. In den drei ältesten Kalendarien der Kopten, welche der anglikanische Archäolog Johann Selden[3] († 1634) in seinem Werke über die jüdischen Synedrien zugänglich gemacht hat, ist es nur einmal angegeben, nämlich im Festverzeichnis eines koptischen Evangeliars, das 1286 arabisch geschrieben wurde, aber wohl ins 8. Jahrhundert zurückgeht. Da findet es sich im Nachtrage zum Monat Abib[4] (ordo alter), der anscheinend zum ursprünglichen monophysitischen Kalender Ergänzungen aus katholischen Verzeichnissen syrischer Herkunft gibt. Das Fest ist wahrscheinlich erst damals entstanden; denn ein ungefähr gleichzeitiges Kalendar, das durch den Mohammedaner Calcasendi überliefert wurde, gedenkt des hl. Joseph noch nicht. Doch scheint vom 8. Jahrhundert ab das Fest sich immer nachweisen zu lassen. Wir begegnen ihm wieder in einem Evangeliar aus dem Jahre 1338[5], das die Festordnung des 9. Jahrhunderts wiedergibt; als Lesungen für die Festliturgie sind Stücke der

[1] Nilles II[2] 693 702 719. Alle älteren Kalendarien führen es unter der Reihe der gewöhnlichen Heiligenfeste auf. Im Verzeichnis der Hauptfeste steht es ursprünglich nicht (Seldenius, De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Iudaeorum[2], Amstelodami 1679, l. 3, cap. 15).

[2] Entspricht dem 31. Mai unseres Kalenders, wobei noch die Zeitdifferenz vom julianischen Kalender her in Betracht zu ziehen ist.

[3] A. a. O. n. 9. Ganz irreführend ist die Darlegung dieser drei Kalendarien in Kellners sonst verdienstvoller „Heortologie"[2] (Freiburg i. Br. 1906, S. 269 f), welcher hier die Zeitbestimmungen entnommen sind.

[4] Seldenius a. a. O. p. 245: Abib 26: Ioseph fabri lignarii, et ascensus ... [Henoch?] in coelum, et Ioseph iusti.

[5] Mai, Scriptorum veterum nova collectio IV, n. 15, p. 32: Abib 26: Ioseph fabri lignarii. Ad Vesp. ex Matth. sect. Ascendit autem Ioseph ... sicut dictum est eis (wohl Lk 2, 4—17). Ad Matut. Luc. sect. Puer autem ... in corde suo (2, 40—51). Ad Missam Matth. 3 (?).

Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus und Lukas verzeichnet. Als später durch den Bischof Amba Michael von Atriba und Meliga (Malidsch in Unterägypten, um 1415) das koptische Synaxarium seine endgültige Ausgestaltung erhielt[1], blieb das Fest erst recht bestehen.

Leider ist die Lesung für dieses Fest noch nicht zugänglich gemacht, so daß sich nicht entscheiden läßt, wieweit die „Geschichte Josephs des Zimmermanns" Verwendung gefunden hat. Nach dem bisher veröffentlichten Teile[2] wäre nur eine kurze Lebensbeschreibung zu erwarten. Doch berichtet Jsolani[3], der diese Geschichte durch eine lateinische Übersetzung aus dem Jahre 1340 kennen lernte, sie würde in den Kirchen der Kopten gelesen, wohl am Feste des Heiligen selber; dieses würde mit großer Freude und in hohen Ehren begangen, wie denn überhaupt der Heilige dort sich großer Verehrung erfreue.

Die Abfassung genannter Schrift scheint mit der Einführung dieses Festes zusammenzuhängen, da sie so viel Gewicht darauf legt, die Feier eines Gedächtnisses des hl. Joseph und gerade für diesen Tag zu befürworten. Der Herausgeber Tischendorf[4] glaubt keinem Widerspruche aus dem Buche heraus zu begegnen, wenn er dessen Abfassung ins 4. Jahrhundert ansetzt. Indes ist seine Aufstellung nicht so stichhaltig begründet, daß sie nicht doch eine gegenteilige Meinung erlaubte; und vielleicht ist es richtiger, zu sagen, die Schrift sei erst im 7. Jahrhundert entstanden, zur Zeit, da die Mohammedaner Ägypten eroberten, oder wenigstens nicht viel früher; auch dieser Annahme wird im Buche selbst nichts widersprechen, es lassen sich vielmehr manche Momente zu ihrer Bekräftigung hervorheben. Die apokryphen Nachrichten vorliegender Geschichte lassen schon einen großen Abstand von den ursprünglichen Quellen erkennen. Viele abergläubische und grob-sinnliche Züge weisen hin auf eine Zeit, die weniger durch häretische Strömungen als durch wissenschaftlichen Tiefstand charakterisiert ist; sie geben dieser Schrift eine auffallende Verwandtschaft mit den legendenhaften Einsiedlerleben späterer Zeit. Hierher gehört der schauerliche Gespensterspuk im Gefolge des herannahenden Todes, der dann durch Christi Wort in die Flucht gejagt wird (Kap. 21) — ein Analogon zu den Teufelserscheinungen in den Lebensbildern der Anachoreten; hierher gehört die sinnliche Vorstellung vom Scheiden der Seele aus dem Leibe und von ihrem Geleite zur

[1] Ebd. n. 72, p. 119: Epiphi 26: Requies sancti senis iusti Ioseph fabri lignarii, Deiparae Virginis sponsi, qui pater Christi in carne vocari promeruit.

[2] F. Wüstenfeld, Synaxarium, d. i. Heiligenkalender der koptischen Christen. Aus dem Arabischen übersetzt, Gotha 1879. Umfaßt das erste Halbjahr (die Monate Toth bis Emscir = September bis Februar). Das übrige noch unübersetzt.

[3] Summa de donis S. Ios. IV 9. [4] Evang. apocr., Proleg. IV, p. XXXIV.

Wohnung der Gerechten (Kap. 23). Besonders auffallend ist die Anpreisung der Macht, welche dem hl. Joseph zu Gunsten seiner Verehrer eingeräumt wird; in diesem Stücke scheint fast die dem Paphnutius zugeteilte Lebensbeschreibung des Einsiedlers Onuphrius[1] zum Vorbild gedient zu haben. Übrigens läßt uns gerade dieser Zug erkennen, wie hoch man damals schon in gewissen Kreisen — wohl unter den wenig gebildeten Mönchen jener späteren Zeit — den hl. Joseph schätzte; denn der Heiland selber verspricht den Verehrern seines Pflegevaters folgendes (Kap. 26): „Wer von den Sterblichen am Tage deines Gedächtnisses für die Darbringung des Opfers sorgt, den werde ich segnen und in der Versammlung der Jungfrauen belohnen. Und wer hilflosen Armen, Witwen und Waisen Speise gibt von der Arbeit seiner Hände am Tage, da dein Andenken gefeiert wird, und zwar in deinem Namen, dem wird es nie fehlen an Gütern alle Tage seines Lebens. Auch wer einen Becher Wasser oder Wein einer Witwe oder einer Waise darreicht in deinem Namen, den werde ich dir übergeben, damit du mit ihm einzieheſt zum tausendjährigen Gastmahl. . . . Und wer die Geschichte deines Lebens, deiner Arbeit und deines Hinscheidens aus dieser Welt niederschreibt und diese Worte aus meinem Munde, den werde ich deinem Schutze empfehlen, solange er in diesem Leben verweilt; wenn aber seine Seele aus dem Leibe scheidet und er diese Welt verlassen muß, so werde ich das Buch seiner Vergehen verbrennen. . . . Jedem Armen aber, der nichts von dem Vorerwähnten leisten kann, obliegt dies: wenn ihm ein Sohn geboren wird, soll er dessen Namen Joseph nennen; so wird in jenem Haus weder Not noch plötzlicher Tod einkehren in Ewigkeit."

Mögen also immerhin die Kopten die ersten gewesen sein, welche das Andenken des hl. Joseph selbständig und in feierlicher Weise ehrten, so wird man doch die Ansicht[2] aufgeben müssen, als gehe diese Andacht gar schon ins 4. Jahrhundert zurück.

---

[1] MPL. LXXIII 211 ff, cap. 13. Über dieses sog. privilegium dignitatis vgl. Günter, Legendenstudien[2] 114 ff 129.

[2] Pfülf 146 behauptet: „Der Name des Heiligen findet sich im alten ägyptischen Heiligenkalender, und zwar, wie es scheint, schon vor der Zeit, da unter Athanasius das Christentum auch nach Abessinien gebracht wurde"; und er zitiert hierfür Act. Boll. vindic. p. 344, n. 24 (mir nicht zugänglich). Wohl haben die Abessinier ihre Liturgie und Festordnung von den Alexandrinern erhalten und feiern das Josephsfest gleich den Kopten am 26. Tage des Monats Hamle = Abib (vgl. den aus dem Mittelalter stammenden äthiopischen Kalender bei Ludolfus, Commentarius in historiam Aethiopicam, Francofurti 1691, 423); aber damit ist noch nicht bewiesen, daß schon zu des hl. Athanasius Zeiten dieses Fest existiert habe.

Drittes Kapitel.

Die Darstellung des hl. Joseph in der altchristlichen Kunst.

Wenn wir die Anschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte über den hl. Joseph vollständig erkennen wollen, erübrigt noch ein Blick auf die Monumente altchristlicher Kunst[1]; damit treten wir aus dem Kreise der gelehrten Schriftsteller mehr auf den Boden der volkstümlichen Anschauungen, denen diese Art von Kunsttätigkeit entwachsen ist. Auch hier aber finden wir dieselbe Erscheinung wie sonst überall: der Nährvater Christi tritt uns selten entgegen und niemals selbständig, sondern immer nur als Begleitperson bei der Darstellung historischer Szenen aus dem Leben des Erlösers. Immerhin gewährt es großes Interesse, auch diesen geringen Spuren nachzugehen.

Umsonst suchen wir sein Bild auf den zahlreichen Malereien der Katakomben; was man früher zuweilen als solches ausgab[2], hat sich später wieder als unzutreffend erwiesen. Nur ein Denkmal aus dem unterirdischen Rom hat bisher der Kritik so ziemlich standgehalten: eine Grabplatte aus den Priscillakatakomben, die einst das Grab einer

---

[1] Literatur. Über die Deutung der ältesten Josephsdarstellungen entstand eine Kontroverse zwischen den beiden berühmten Archäologen Joh. B. de Rossi und P. Raf. Garrucci: Garrucci, Intorno all' età di S. Giuseppe. Lettera al direttore del „Divoto di S. Giuseppe". 8° (16) Modena 1864. Auch französisch in Annales de St Joseph III (1864) 350—354. De Rossi, Delle immagini di S. Giuseppe nei monumenti dei primi cinque secoli (Bullettino di archeologia cristiana III [1865] 25—32). Garrucci, S. Giuseppe e non lo Spirito Santo, i pastori e non S. Giuseppe. 4° (16) Roma 1865. De Rossi, Apologia dell' articolo sulle immagini di S. Giuseppe ... (Bullettino III [1865] 65—72). Pietro Bartolotti, Dissertazioni (di Garrucci, Gori, Rossi) intorno all' età di S. Gius. ... aggiunto un cenno storico-statistico sul nome di Giuseppe. 8° (118) Modena 1865. J. Didiot, St Joseph et l'art chrétien primitif. (Revue de l'art chrétien 1866). Grimouard de St-Laurent, Guide de l'art chrétien. Études d' esthétique et d' iconographie III, Paris-Poitiers 1873 (Étude 19: Des saints parents et du saint époux de Marie 170—184); Étude sur l'iconographie de St-Joseph (Revue de l'art. chrét. XXVI [1883]). Die in Betracht kommenden Monumente sind meist abgebildet bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa; Lieli, Die Darstellungen Marias auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Vgl. ferner: Franz X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst; Realenzyklopädie der christlichen Altertümer; Dr Max Schmid, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst; Dr F. A. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten.

[2] Z. B. die bekannte Darstellung Marias mit dem Kinde und dem Propheten Isaias, der auf den Stern weist, aus der Katakombe der Priscilla (vgl. Grimouard, Étude sur l'iconographie etc. chap. 1 u. 4.

gewissen Severa verschloß und jetzt im Lateranmuseum sich befindet (vgl. Tafel 2, Bild 2); aber sie führt uns bereits ins dritte christliche Jahrhundert[1]. Neben dem Porträt der Verstorbenen bietet sie noch eine Darstellung von der Anbetung der Weisen, die als rohes Graffito eingegraben ist. Diese Szene wurde in den ersten Zeiten häufig wiedergegeben und bildet mit der Anbetung der Hirten zumeist die einzige aus der Kindheitsgeschichte des Erlösers, welche von den Künstlern aufgegriffen wurde. Während aber sonst diese Darstellungen sich gewöhnlich auf die notwendigsten Personen beschränken: die Mutter mit dem Kinde und die Weisen, findet hier zum erstenmal auch der hl. Joseph einen Platz. Maria sitzt auf einem geflochtenen Thronsessel mit hoher Rückenlehne und hält das unbekleidete Kind den drei Weisen entgegen; diese kommen mit ihren Geschenken in so großer Eile heran, daß ihre Mäntel im Winde flattern. Hinter dem Throne Marias steht eine jugendliche männliche Gestalt in kurzer, geschürzter Tunika, welche die rechte Hand über das Haupt der Gottesmutter ausstreckt. Sie gilt fast allgemein[2] als der hl. Joseph; ob nun seine Gebärde ein Ausdruck des Schutzes sein soll, den er seiner Braut und ihrem Kinde angedeihen lassen will, oder ein Hinweis auf den Stern, der zwischen Maria und dem ersten Weisen steht, läßt sich bei der rohen Ausführung der Zeichnung nicht sicher feststellen.

Auch auf den zahlreichen altchristlichen Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts findet man nur selten das Bild dieses Heiligen, und wieder ist es die Anbetung der Weisen, welche für ihn Platz gewährt. An das Severadenkmal erinnert ein gallischer Sarkophag aus der Kirche des hl. Trophimus zu Arles[3], der dem 5. Jahrhundert angehört (Tafel 2, Bild 3). Joseph steht dicht hinter Maria, welche anstatt des gewöhnlichen Thrones hier auf einem Felsen sitzt; er ist deutlich als bärtiger Mann gekennzeichnet und blickt ruhig auf die ankommenden Weisen; die allein sichtbare Rechte hält er auf der Brust. Seine Kleidung ist die Exomis, eine bis an die Knie reichende ärmellose Tunika, welche die rechte Schulter freiläßt und mit einem Gürtel geschürzt ist; sie ist das Gewand der arbeitenden Stände und wird gewöhnlich auch den Hirten

[1] Garrucci tav. 385[5]; Liell Fig. 57; Lehner Tafel VIII, Nr 76, Text S. 327.

[2] Schmid (66 A. 2) rechnet dieses Monument zu den zweifelhaften, mit Berufung auf Lehner 328, Nr 76. Dieser sagt: „Einige halten den jungen Mann für Joseph. . . . Doch könnte die Bewegung seiner rechten Hand, die über das Haupt Marias hinweg eher auf den Stern zu deuten scheint, auch den Propheten Isaias in ihm vermuten lassen, wie auf dem ältesten Fresko" (in Santa Priscilla).

[3] Garrucci tav. 317[4]; Lehner Fig. 50; Liell Fig. 50; Schmid Fig. 17. Nach Lehner S. 314: Joseph oder ein Hirt.

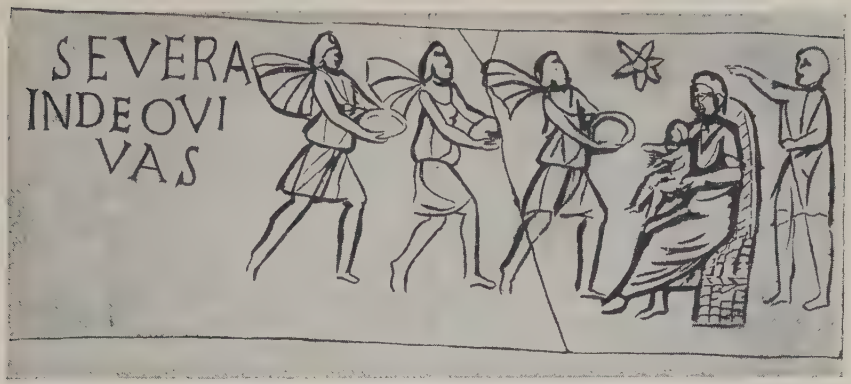

Bild 2. **Anbetung der Weisen.** Von der Grabplatte der Severa. Rom, Lateran.

Bild 3. **Anbetung der Weisen.**
Von einem Sarkophag. Arles, St. Trophime.

Bild 4. **Anbetung der Weisen.**
Von einem Sarkophag. Rom, Lateran.

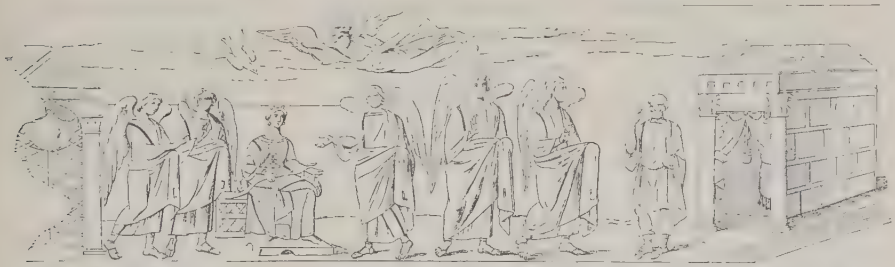

Bild 5. **Mariä Verkündigung und Botschaft an den hl. Joseph.** Mosaik in S. Maria Maggiore zu Rom.

Bild 6. **Darstellung im Tempel.** Mosaik in S. Maria Maggiore zu Rom.

Bild 7. **Vermählung Mariä.** Von einem Sarkophag in Puy-le-Dôme. (Nach Garrucci.)

Bild 8. **Geburt Christi.**
Von einem Elfenbeinkästchen aus Werden.

Bild 9. **Geburt Christi.**
Von einer Elfenbeinpyxis aus Werden.

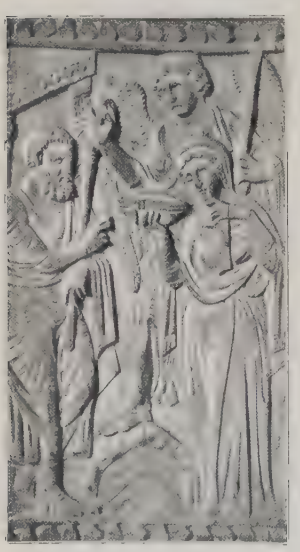

Bild 10. **Prüfung Mariä.**
Ravenna, Kathedrale.

Bild 11. **Geburt Christi.**
Rom, Sammlung Stroganoff.

Bild 12. **Reise nach Bethlehem.**
Ravenna, Kathedrale.

Elfenbeinreliefs von der Kathedra Maximians.

an der Krippe gegeben. Manche Elemente dieser Darstellung: der Ochs und der Esel zu den Füßen Mariä, der Stein, auf dem sie sitzt ꝛc., weisen schon auf eine spätere Zeit hin und sind Motive, welche aus der häufig dargestellten Hirtenanbetung übernommen sind.

Auf einem andern oberitalischen Sarkophag aus der Kirche des hl. Ambrosius zu Mailand[1] steht Joseph nicht hinter Maria, sondern dicht davor, zwischen ihr und dem ersten der Magier, und wendet sein Angesicht ihr zu. Nach einer von de Rossi veranlaßten Untersuchung trägt er keinen Bart, hat dagegen schönes und ziemlich langes Haar und blickt mit süßem Lächeln auf das Kind und seine Mutter; man möchte ihn für einen Mann von ungefähr 28 Jahren halten[2]. Über die Kleidung läßt sich bei dem schlechten Zustande des Monumentes nicht urteilen, um so weniger, als überhaupt nur der Oberkörper sichtbar ist. — Bemerkenswert ist, daß in diesen drei Fällen die fragliche Figur nicht den Hirtenstab oder sonst ein Abzeichen trägt. Deswegen darf man sicher bei der Deutung auf den hl. Joseph beharren, denn die bisherigen Einwendungen sind nur flüchtig hingeworfene Bemerkungen, für die noch kein Beweis versucht wurde.

Überdies findet sich eine ähnliche Figur auf einer Reihe römischer Sarkophage[3] von etwas höherem Alter; nur ist auf diesen die bärtige Mannesgestalt hinter dem Sitze Marias in eine lange Tunika gekleidet und in ein weites Pallium gehüllt und legt ihre Hand an die Lehne des Thrones. So hat sie eine große Ähnlichkeit mit einer Darstellung des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit, welche auf einem großen Sarkophag des Lateranmuseums oberhalb der Anbetung der Weisen sich findet. De Rossi glaubte deshalb auch hier an den Heiligen Geist denken zu dürfen, während Garrucci entschieden für die Deutung auf den hl. Joseph eintrat[4] und hierfür allgemeine Zustimmung fand (vgl. Tafel 2, Bild 4).

Einen andern Kontroverspunkt zwischen diesen beiden hervorragenden Archäologen bildeten die Darstellungen der Geburt des Herrn bzw. der

---

[1] Garrucci tav. 329[1]; Lehner Fig. 46; Liell Fig. 43. Lehner S. 313: Joseph (nach Garrucci) oder ein Hirt (nach Schultze). Schmid S. 66 A. 2 rechnet diese Darstellung Josephs zu den zweifelhaften und meint, es ließe sich vielleicht an einen Engel denken.

[2] Bullettino III 27.

[3] 1. Der große Sarkophag aus St. Paolo (gefunden 1838 bei der Fundamentierung des neuen Hochaltars) im Lateranmuseum bei Garrucci tav. 365[2]; Kraus, Realenzyklopädie I 595 (Heiliger Geist); Kunstgeschichte I, Fig. 192; Lehner Fig 45; Liell Fig. 23. 2. Ein weiterer Sarkophag vom Lateran bei Lehner Fig. 59; Liell Fig. 31; Schmid Fig. 3. 3. Sarkophag von Cherchel bei Kraus, Kunstgeschichte V, Fig. 96.

[4] De Rossi, Bullettino III 30 68 ff.

Hirtenanbetung[1]; hier kommt eine große Reihe von Denkmälern in Frage, welche neben der Gottesmutter oder neben der Krippe einen Mann mit Exomis und Hirtenstab aufweisen, meist in der Gebärde der Verwunderung. Garrucci hatte die fragliche Figur immer als Hirten erklärt, da sie vollkommen übereinstimmt mit zahlreichen sichern Bildern; de Rossi dagegen glaubte in ihr den Nährvater Christi erkennen zu müssen. Eine Stütze für diese Annahme bot ein Sarkophag von S. Celso zu Mailand[2], wo die gleiche Gestalt ein Beil in der Hand tragen soll. Neuere Untersuchungen[3] aber lassen das betreffende Instrument, das eher einem Hammer denn einem Beil gleicht, als Bruchstück eines Hirtenpedums gelten; und damit fällt die ganze Reihe dieser ohnehin verdächtigen Monumente für unsere Betrachtung weg.

Ein Sarkophag von Perugia, der in der Formenbehandlung sich stark an klassische Vorbilder anlehnt und zu den besten und ältesten des 4. Jahrhunderts zählt[4], zeigt den hl. Joseph in einer neuen Szene; es handelt sich wohl[5] um die Wiedergabe des evangelischen Berichtes, wie die Eltern Jesu ihr zwölfjähriges Kind im Tempel wiederfinden. In der mittleren von sieben Nischen der Seitenwand sitzt der jugendliche Heiland lehrend auf einem Throne, rechts daneben in der folgenden Arkade erblicken wir Maria, in ihren Mantel gehüllt, und hinter ihr, teilweise verdeckt, ihren Gemahl, eine jugendliche bartlose Gestalt in kurzer Tunika und Pallium, die Füße sind unbekleidet, die Augen auf das göttliche Kind gerichtet.

Eine ganz merkwürdige Darstellung unseres Heiligen bietet ein gallischer Sarkophag von Puy-le-Dôme (vgl. Tafel 2, Bild 7)[6], welche Garrucci also beschreibt: Links ist das Tor von Nazareth, vor welchem ein jugendlicher Engel steht; . . . mit der Linken hält er sein Pallium, die Rechte hat er erhoben, wie wenn er mit dem schlafenden Joseph spräche. Dieser ist in der Weise hingelagert, daß er die Wange in die linke Hand legt und den Ellbogen mit der Rechten auf dem Knie unterstützt; er ist mit der kurzärmeligen Tunika bekleidet. — Links von dieser Gruppe sieht man eine Frauengestalt, die ihre Linke in die Rechte eines Mannes legt, welcher seine Linke auf die Brust hält. Zwischen beiden steht eine jugend-

[1] De Rossi, Bullettino III 29.

[2] Ebd. III 27; Abbildung bei Schmid Nr 7. [3] Schmid S. 5 62 64.

[4] Garrucci tav. 321[4]; Lehner Fig. 73; Liell Fig. 61; Kraus Realenzyklopädie I 476 (heilige Familie).

[5] So de Rossi, Bullettino 1871, 127; Lehner S. 325; Liell S. 309 f. „Garrucci erkennt in der Darstellung den erwachsenen Christus, lehrend im Kreise der Apostel, und hält die weibliche Figur für eine Personifikation der Kirche" (Lehner a. a. O.).

[6] Garrucci tav. 398[1]; Lehner Fig. 71; Liell Fig. 10; Kraus, Kunstgeschichte I 189.

liche Gestalt mit Nimbus, die eine Schriftrolle in der Hand hält. Das soll eine Darstellung sein von jener Szene des Evangeliums, welche berichtet, wie dem Joseph ein Engel erscheint und ihm befiehlt, er solle Maria zur Frau nehmen, und wie dann dieser gehorsam den Auftrag vollzieht[1]. Der Heilige trägt auch hier einen Bart und ist mit der Exomis bekleidet; es scheint das der gallischen Tradition zu entsprechen, die auch auf dem Sarkophag von St. Trophimus zu Arles erkennbar ist.

Halten wir die Josephsbilder auf den Sarkophagen zusammen, so zeigt sich in der Auffassung des Heiligen insofern ein Unterschied, als das Severadenkmal und die gallischen Sarkophage ihm als Gewandung die Exomis geben, während er auf den römischen in Tunika und Pallium gehüllt ist. Der Bart ist kein Unterscheidungszeichen, weder mit Rücksicht auf das Alter der Denkmale noch hinsichtlich der Richtung der Schulen. Auf den besprochenen Monumenten erscheint der Heilige fast durchweg als bärtiger Mann in der Art, wie man sonst in diesen Jahrhunderten einen Vater darstellte; eine Anspielung auf dessen höheres Alter läßt sich nicht erkennen, er verliert vielmehr nie den Charakter männlicher Rüstigkeit. Wenn man früher die vielen bartlosen Hirtengestalten an der Krippe auch als Josephsbilder ausgab und im Fehlen des Bartes eine gewisse dogmatische Tendenz, „eine Verkörperung der freiwilligen Jungfräulichkeit“[2], erkennen wollte, so ist das verfehlt; höchstens könnte man schließen, daß der in den Apokryphen auftretende Gedanke vom hohen Alter des Heiligen noch unbeachtet blieb, und daß somit nach de Rossis Bemerkung die Monumente der ersten drei oder vier Jahrhunderte den kanonischen und nicht den apokryphen Evangelien Zeugnis geben[3]. Doch weist Grimouard[4] mit Recht auf den Umstand hin, daß die ältere christliche Kunst sich überhaupt wenig um Charakteristik der Personen kümmerte.

Vom 5. Jahrhundert ab beginnt in jenen Darstellungen, welche für den hl. Joseph bedeutungsvoll sind, ein gewisser Wandel einzutreten. Es erscheinen neue Szenen, die ihn enthalten; denn statt der bisherigen Einzeldarstellungen aus beiden Testamenten, die nach bestimmten Ideen

---

[1] Liell S. 216 f. Garrucci will hier eine Bestätigung jener Exegese finden, welche behauptet: accipere Mariam coniugem bedeute nicht „zur Frau nehmen, ehelichen“, sondern „die bereits Verlobte ins Haus einführen“. Um diese Erklärung zu stande zu bringen, sagt er: „Joseph legt seine Hand auf den Arm Marias wie einer, der führt.“ De Rossi macht aber darauf aufmerksam, daß umgekehrt Maria ihre Hand in die dargebotene des Joseph legt; damit ist eher die erste Anschauung gestützt. Von Garrucci ist auch Didiot (St Joseph et l'art chrétien primitif chap. 3) irre geführt. [2] Pfülf 150. [3] De Rossi, Bullettino 31.

[4] Guide chap. 5, p. 174; Iconographie chap. 2.

gruppiert wurden, setzt von da ab eine mehr historische Richtung in Zyklen größeren und kleineren Umfangs ein, und zur Ausgestaltung derselben werden nicht mehr bloß die heiligen Schriften, sondern auch die Apokryphen benutzt.

Die erste Stufe in diesem Wechsel bilden wohl die alten Mosaiken am Triumphbogen der Kirche Maria Maggiore zu Rom, welche laut Inschrift Papst Sixtus III. um 435 zum Andenken an das Konzil von Ephesus hatte schaffen lassen [1]. In sechs Abteilungen, deren Aufeinanderfolge nach den Raumverhältnissen abgeändert ist, stellen sie die Kindheitsgeschichte des Erlösers dar, nicht in realistischer Auffassung, sondern in idealer Verklärung; sie sollten ja eine Verherrlichung des ephesinischen Dogmas von der Gottesmutterwürde Marias sein. Maria erscheint deswegen immer wie die Mutter eines göttlichen Königs, selbst eine Königin, wie ihr kostbares Gewand und ihr Engelsgefolge andeuten; und Joseph steht neben ihr als ihr Mann und als der ihr gleichwertige Hüter des Jesusknaben. Seine Kleidung besteht aus der sog. Dalmatika: einer die Knie noch deckenden Tunika mit zwei von den Schultern sich abwärts ziehenden Längsstreifen, darüber ist ein Pallium geschlagen; er trägt immer einen mäßig langen Vollbart und reiches, ringsum gekräuseltes Haar; den Zeichnungen nach hat er das Aussehen eines rüstigen Mannes zwischen 30 und 40 Jahren.

Die Erklärung der einzelnen Szenen ist noch nicht ganz sicher und bietet manche Schwierigkeiten. In der obersten Reihe links (vgl. Tafel 2, Bild 5) begegnet man neben der Verkündigung Marias dem Bilde eines Mannes, das mit der sonstigen Josephsdarstellung in diesem Zyklus übereinstimmt. Er ist aus einem tempelartigen Gebäude im Hintergrund herausgetreten, trägt in der Linken einen Stab gleich einem Zepter und deutet mit der Rechten zur Stirne, während er auf zwei Engel hört, die mit ihm sprechen. Nach dem Vorgange Garruccis dürfen wir hier eher die Engelsbotschaft an Joseph als jene an den Priester Zacharias erkennen [2]. Joseph scheint nach Andeutung seiner Geste sich Vorwürfe

[1] Garrucci tav. 211—214. Die Anordnung der Szenen zeigt folgendes Schema:

Mariä Verkündigung. Botschaft an Joseph.	Darstellung im Tempel. Flucht nach Ägypten.
Die Weisen vor Jesus.	Einzug in Ägypten.
Befehl zum Kindermord.	Herodes empfängt die Weisen.
Jerusalem.	Bethlehem.

Einzelne Abbildungen bei Kraus, Kunstgeschichte I 415; Lehner Taf. III.

[2] De Rossi ist unentschieden; Kraus (Kunstgeschichte) und Grimouard (Iconogr. chap. 1) sind gegen die Deutung auf Joseph. Mir scheint nur diese angängig, einmal schon wegen der Ähnlichkeit des Typus; ferner, weil auch sonst sich Zacharias

zu machen, daß er über Maria nicht richtig gedacht habe, und sich tief einprägen zu wollen, was die Engel Marias über ihre Herrin ihm berichten, er ist eben aus dem Gebetshaus getreten, wo er Gott sein Anliegen empfohlen hat.

Rechts oben folgt dann die Darstellung des Jesuskindes im Tempel (vgl. Tafel 2, Bild 6), eine treffliche Wiedergabe der Worte des Evangelisten (Lk 2, 27): „Als die Eltern das Kind in den Tempel brachten, ... nahm es Simeon auf die Arme." Joseph mit einem Engel schreitet voran, der Mutter das Ziel weisend, Maria in ihrer Engelsbegleitung trägt das Kind vor sich her, und sowohl Joseph durch seine Handbewegung wie Maria durch ihre Haltung scheinen den entgegeneilenden Alten, Simeon und Anna, sowie dem Priestergefolge sagen zu wollen: Seht, euer König. — Daneben sieht man die Gestalt eines eilig dahinschreitenden Engels und einen Teil des Gewandes und Fußes Marias, die ebenfalls fliegende Eile anzeigen; damit ist wohl eine jetzt fehlende Szene, die Flucht nach Ägypten, angedeutet. Unter diesen beiden Bildern finden wir das Jesuskind etwas erwachsen, im Alter von 6 bis 8 Jahren, in Tunika und Mantel gekleidet; es wird von Joseph, der wieder den Vortritt hat, und von Maria mit drei Engeln einer Gruppe von Männern entgegengeführt; ein Mann in bloßem Pallium mit Stab empfängt es wie segnend; die etwas zurückstehende Hauptperson der Gruppe erscheint in der byzantinischen Hoftracht mit Kopfreifen wie ein König. Wenn man mit Garrucci hier den zwölfjährigen Knaben im Tempel erblicken wollte, könnte höchstens an dessen Einführung unter die Schriftgelehrten gedacht werden nach der Geste des Kindes, der Eltern und Engel. Mit mehr Recht denkt man an den Einzug des Heilands in Ägypten, der ja schon damals als eine Besitzergreifung des göttlichen Königs vom Lande der Heiden gedeutet wurde, und nach den Apokryphen (Pseudo-Matthäusevangelium) wurde ja auch die heilige Familie von dem König und Volk des Landes feierlichst empfangen[1]. Die übrigen Darstellungen haben auf den hl. Joseph keinen Bezug, bei der Anbetung der Weisen, die nach Art einer Audienz bei einem großen Könige aufgefaßt ist, ist für Joseph kein Platz. Diese Bilderreihe darf wohl in der alten Kunst als der

nie dargestellt findet. In dieser Bilderreihe, die offensichtlich als ein Ganzes zusammengedacht und zur Verherrlichung der Gottesmutter mit ihrem göttlichen Kinde bestimmt ist, hat tatsächlich der Vorläufer keine weitere Verwendung gefunden, und er steht auch seiner Geschichte nach ferner als Joseph. Der Stab in der Hand des fraglichen Mannes paßt nicht zu Zacharias als Priester, wohl aber auf Joseph, der ihn nach den hier bereits verwendeten Apokryphen tragen soll.

[1] So Kraus (Kunstgeschichte), Kondakoff und de Waal (Röm. Quartalschr. 1881, 189).

Höhepunkt in der Auffassung des Nährvaters Christi betrachtet werden; er ist gewissermaßen der Hofmeister des menschgewordenen Gott-Königs.

Bald nach diesen Mosaiken dürfen zwei Werke der damals aufblühenden Elfenbeinskulptur angesetzt werden, die in ihrem Bilderschmuck große Übereinstimmung zeigen, das eine die Einbanddecke eines Evangeliars von Mailand, das andere ein Kasten aus der ehemaligen Abtei Werden (vgl. Tafel 2, Bild 8)[1]. Beide gehören nach de Rossi dem 5. und 6. Jahrhundert an, zeigen aber bereits historische Reihenfolge mit starker Benutzung der Apokryphen. Joseph, ein bärtiger Mann, findet eine Stelle bei der Geburt Christi, fehlt aber bei der Anbetung der Weisen: er sitzt Maria gegenüber an der Krippe des Erlösers und blickt sinnend auf das Kind. Sein Kleid besteht aus der bloßen Exomis, in der Linken trägt er als Abzeichen eine Säge als Erinnerung an sein Handwerk. Seine Anteilnahme am Geheimnis der Menschwerdung ist hier also noch inniger als sonst: er ist mit Maria gleichsam der Hüter und Ernährer des Erlösers. Das Werdener Elfenbein enthält auch noch eine Darstellung des ersten Engelsbesuches bei Joseph; der Heilige ist auf einem Steine schlafend ausgestreckt, ein Engel steht redend vor ihm, und die Jungfrau, die mit den Zeichen der Schwangerschaft hinter ihm steht, scheint Gegenstand des Gespräches zu sein. Die Art und Weise, wie der hl. Joseph an der Krippe behandelt ist, verrät noch einen lebendigen Zusammenhang mit der Sarkophagskulptur; die Exomis versteht sich von selbst bei seiner Charakterisierung als Handwerker.

Von den zahlreichen altchristlichen Denkmälern haben also nur wenige das Bild des Nährvaters Christi uns überliefert; bis ins 3. Jahrhundert fehlt jede Spur, dann tritt er zuweilen auf in den Bildern der Magieranbetung und endlich vom 6. Jahrhundert auch in der Darstellung der Geburt, wo er die frühere Stelle der Hirten einnimmt. Seine Auffassung entspricht ganz dem, was die Literatur der Väter von ihm sagt, und wenn nun auch seit dem 5. Jahrhundert die Apokryphen im Abendlande sich festsetzen — sind doch um diese Zeit die lateinische Bearbeitung des Pseudo-Matthäus und das Evangelium von der Geburt Marias entstanden —, wenn auch selbst in Werken der bildenden Kunst ihr Einfluß sich nachweisen läßt, so haben sie doch die Gestalt des hl. Joseph noch nicht berührt. Eine auffallende Beachtung hat demnach der Bräutigam der Gottesmutter in der ersten christlichen Zeit weder in der Literatur noch in den Darstellungen der Kunst gefunden, wenngleich er gegebenenfalls immer mit unverkennbarer Hochachtung behandelt wird.

[1] Garrucci tav. 447 (Werden) und tav. 454 (Mailand). Schmid Abb. Nr 51 52; vgl. S. 109.

Dritter Abschnitt.

Der hl. Joseph in der frühmittelalterlichen Literatur und Kunst.

Erstes Kapitel.

Der hl. Joseph in der griechischen Kirche.

1. Die Literatur der Griechen.

Hatte das patristische Zeitalter in seinen hervorragendsten Vertretern die theologischen Anschauungen über den hl. Joseph zu einer verhältnismäßig hohen Entwicklung gebracht, so vermochten die folgenden Jahrhunderte sich kaum auf dieser Höhe der Betrachtung zu erhalten; im großen ganzen wurde nur der Hauptteil der von den Vätern überkommenen Tradition festgehalten und fortgeerbt, ohne daß wesentlich neue Momente hinzugefügt wurden. Diese Art der Entwicklung entspricht auch ganz dem Gange der Gesamttheologie in damaliger Zeit.

Dieser Gang ist ein verschiedener in der lateinischen und der griechischen Kirche. Schon gegen Ende der Väterzeit treten gewisse Unterschiede in der Beurteilung unseres Heiligen hervor, die sich in der Folge immer schärfer entwickeln; bei den Lateinern haben die großartigen Gedanken, welche Augustin und Hieronymus ausgesprochen haben, ein nachhaltiges Echo geweckt, während bei den Griechen die in einer Menge unechter Väterschriften fortlebenden Apokryphen immer mehr Boden gewannen. Wir müssen deswegen im folgenden die Entwicklung in jeder dieser Kirchen getrennt behandeln, da jede ein anderes Bild zeigt. Es empfiehlt sich zugleich, mit der griechischen Kirche zu beginnen und deren Auffassung vom hl. Joseph über den Rahmen der oben bezeichneten Periode hinaus bis zum Ende des byzantinischen Reiches zu verfolgen, da sie immer sich gleich geblieben ist.

Bei den byzantinischen Schriftstellern[1] sind von Justinians Zeiten ab die apokryphen Erzählungen zur unbestrittenen Herrschaft gelangt, so

[1] Vgl. für das Folgende Krumbacher(-Ehrhard) 39 ff 319 ff passim.

zwar, daß selbst jene getreulich an ihnen festhalten, welche vorgeben, gegen die falschen Evangelien Stellung zu nehmen[1], und es ist hier ganz gleichgültig, ob wir die Exegeten und Paräneten oder die Chronisten zu Rate ziehen — bei andern Schriftstellern nämlich forscht man überhaupt vergeblich nach dem hl. Joseph. — Nur hierin ist ein Unterschied, daß die einen mehr, die andern weniger sklavisch sich an dieselben hängen, die einen meist übertriebene Wunderfabeln abweisen[2], während andere auch diese unbesehen mitschleppen. Diese Erscheinung hängt wohl zusammen mit einem charakteristischen Zuge dieser Literaturzweige: mit der unbeschränkten Geltung der Tradition. — Die Theologie betrachtet als ihre Aufgabe nur dies, den Glaubensschatz, wie er hauptsächlich bei den nachnicäischen Vätern vorlag, als unantastbares Heiligtum zu schützen; sie kam infolgedessen über die drei großen Kappadozier und den hl. Chrysostomus nicht viel hinaus, und gerade in der Beurteilung des hl. Joseph durch die byzantinische Theologie ist mit Chrysostomus der Höhepunkt erreicht. — Ähnlich haben die Chronisten sich darauf beschränkt, die überlieferten Tatsachen der Geschichte schulmäßig zusammenzustellen, unbekümmert darum, welcher Quelle sie ihre Angaben entnahmen. Nun sind aber, wie schon früher erwähnt, gerade unter dem Namen der eben genannten Kirchenlehrer viele unechten Schriften in Umlauf gewesen, die aus den Apokryphen schöpften, und das genügte den späteren Schriftstellern, um auch ihrerseits mit gutem Gewissen die gleichen Nachrichten zu verwerten, selbst wenn sie die apokryphen Quellen verurteilten; war ja doch die Tradition durch die Namen großer Väter geheiligt. — Überdies war man in dieser Periode auf die Apokryphen auch angewiesen. Die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter hatte nach dem Ephesinum eine große Ausdehnung genommen und wurde durch den Bilderstreit noch mehr gefördert; dadurch war auch auf deren gesegnete Eltern Joachim und besonders Anna die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt worden. Dies beweisen die unzähligen Lobreden, mit denen man sie bei der Feier des Festes Mariä Geburt bedachte. Was über sie wissenswert war, fand sich aber nur in den Apokryphen; kein Wunder also, wenn man diese fleißig benutzte. Gab es doch ganze Predigtzyklen über das Jakobusevangelium, so von Andreas von Kreta († nach 726)[3], Germanus von Konstantinopel († 733)[4], Georg von Niko-

[1] Z. B. Epiphan. *τῶν καλλιστράτων*, sermo de vita SS. Deiparae (MPG. CXX 185 ff); Krumbacher 87 (S. 192).

[2] Z. B. M. Glykas, Annales III (MPG. CLVIII 402).

[3] MPG. XCVII 805 ff. Krumbacher 73 (S. 165).

[4] MPG. XCVIII 289 ff. Krumbacher 14 (S. 66).

demien (um 860)[1], Jakob, Mönch von Kokkinobaphos (8. bis 11. Jahrh.)[2]. Damit gewannen auch die apokryphen Nachrichten über den hl. Joseph an Ansehen.

Wie unfruchtbar gerade in unserem fraglichen Punkte die byzantinische Theologie geblieben ist, illustrieren trefflich die zwei großen Schriftkommentatoren des 11. Jahrhunderts, deren Werke vor andern noch erhalten blieben: Theophylaktos, der bekannte Erzbischof von Achrida in Bulgarien († nach 1078)[3] und dessen jüngerer Zeitgenosse Euthymios Zigabenos, ein Mönch von Konstantinopel (unter Alexios Komnenos 1081—1118)[4]; in den Partien, welche den hl. Joseph betreffen, zeigen sie eine derartige Abhängigkeit von Chrysostomus, daß sie nicht bloß die gleichen Fragen in gleicher Reihenfolge behandeln, sondern oft auch mit den gleichen Worten und Wendungen. Insbesondere vertreten auch sie mit aller Deutlichkeit die Ansicht, daß zwischen Maria und Joseph keine wahre Ehe bestand trotz der Redeweise der Heiligen Schrift; die Namen Mann und Weib gelten nur von der Verlobung her und zeigen an, daß die Braut im Hause des Bräutigams verweilte, schließen aber jeden Gedanken an Fleischesverkehr und damit an „Ehe" im landläufigen Sinne aus. Damit das Geheimnis der Menschwerdung dem Teufel verborgen bleibe, „damit der Betrüger betrogen werde, verlobt Gott den Joseph mit der immerwährenden Jungfrau, und es entsteht nur der Schein einer Ehe, nicht aber deren Inhalt"[5]: ein Wort, das in der byzantinischen Literatur in hundert Variationen wiederholt wird. Die Gerechtigkeit des hl. Joseph gegenüber seiner gesegneten Braut erklären sie ebenfalls mit Chrysostomus als Inbegriff aller Tugend; Joseph erhebt sich durch seine Barmherzigkeit weit über das alte Gesetz. Doch weichen sie insofern von ihrer Vorlage ab, als Euthymius den Gedanken eines schlimmen Verdachtes seitens Joseph abweist und viel lieber annimmt, dieser habe trotz der sichtbaren Zeichen der Empfängnis gern an die Unschuld Mariens geglaubt, da er ihre beständige Reinheit sah. Theophylakt trägt daneben noch jene Ansicht vor, daß Joseph genau das Wirken des Heiligen Geistes kannte und aus Ehrfurcht sich von

---

[1] MPG. C 100 ff. Krumbacher 74 (S. 166).

[2] MPG. CXXVII 543 ff. Krumbacher 78 A. 4 (S. 172).

[3] In Matth. 1—2, 13 27; In Luc. 1—3 (MPG. CXXIII 154 ff 702 ff). Krumbacher 52 (S. 133).

[4] Ebd. (MPG. CXXIX 126 ff 866 ff). Krumbacher 21 (S. 92). Ganz im gleichen Gedankengang bewegen sich die „scholia vetera" in Matth. (MPG. CVI 1077 ff).

[5] *σχῆμα μόνον γίνεται συζυγίας, πρᾶγμα δὲ οὔ.* Theophyl., In Matth. 1, 18 (MPG. CXXIII 155).

seiner Braut trennen wollte. Während Chrysostomus sich über die „Brüder des Herrn" nicht näher ausspricht, betrachtet Theophylakt[1] sie als Söhne Josephs, die er aus einer Leviratsehe mit der Frau seines frühzeitig verstorbenen Bruders Klopas erzeugte, und Euthymius[2] nimmt das gleiche an, wenn er auch die Maria Iacobi unter dem Kreuze weder als Mutter Christi noch als Mutter der Söhne Josephs gelten lassen will. Damit folgen beide nur der allgemeinen Tradition der griechischen Kirche, die schon bei Eusebius von Cäsarea klar ausgesprochen ist und in der byzantinischen Zeit keinerlei Widerspruch mehr fand, ja selbst heute noch in der griechischen Liturgie volle Geltung hat. So ist natürlicherweise die Jungfräulichkeit des hl. Joseph ausgeschlossen. Diese Frage wurde gar nicht untersucht, da auch die späteren lateinischen Väter, wie Augustinus und Hieronymus, den Griechen jahrhundertelang gar nicht bekannt wurden.

Einige exegetische Fragen, die den hl. Joseph angehen, behandelt vor jenen beiden Schrifterklärern der Patriarch Photius († 891), der eigentliche Vater der späteren Kirchentrennung, in seinen Briefen an Amphilochius[3]. Bei der Erörterung darüber, warum der Engel erst so spät dem hl. Joseph erschien, um ihn über die wunderbare Empfängnis Marias zu belehren, spricht auch er die Ansicht aus, Joseph habe bei ihr nichts Schlimmes vermuten können, da ihre ganze Haltung dem widersprach. Zugleich legt er dar, mit welchem Rechte Maria vom Engel ein (Ehe-)Weib genannt werden könne. Einmal sei das ein Beweis für ihre immerwährende Reinheit; „denn wenn sie, seitdem sie den Namen Weib angenommen, die ganze Zeit hindurch sich rein erweist von jedem Verkehr mit Joseph, wie soll daraus nicht offenbar sein, daß sie jeden Umgang auch mit andern gemieden hat, solange weder menschliche noch göttliche Redeweise sie Weib nannte?" Sie verdient diesen Namen ferner deshalb, weil „der gerechte Joseph keine der Sorgen, die ein Mann um seine Frau trägt, bei ihr außer acht ließ", und „weil auch sie keine Art von Pflichten, die eine ehrenwerte Frau gegen ihren Mann zu erfüllen hat, an ihm verabsäumte"[4]. Zudem läßt der Sprachgebrauch der Heiligen Schrift erkennen, daß auch Verlobte schon mit dem Namen Weib bezeichnet werden.

[1] In Matth. 13, 54 ff (MPG. CXXIII 294). Diese durch das Gesetz vorgeschriebene Leviratsehe sollte wohl einigermaßen die Liebe Josephs zur Keuschheit andeuten; seine beiden Töchter heißen hier Maria und Salome. Vgl. In Matth. 27, 54 (MPG. CXXIII 474); In Ioann. 19, 27 (MPG. CXXIV 279); In Ep. ad Gal. 1, 19 (ebd. 967).

[2] In Matth. 27, 56 (MPG. CXXIX 738).

[3] Hauptsächlich Quaest. 22; ferner Quaest. 100 156 157 (MPG. CI 163 ff 615 823 ff 830 ff). Vgl. Hergenröther, Photius III 550 ff.

[4] Fragm. in Matth. 1, 20 (MPG. CI 1190).

Wenn nun schon die Exegeten, denen doch der Wortlaut der Schrift Anlaß zu eingehenderer Betrachtung des hl. Joseph bieten konnte, nur nebensächlich ihn behandeln, so ist es leicht begreiflich, daß auch die kirchlichen Redner, die beim Lobe Marias öfters seinen Namen berühren, nicht weiter ihn berücksichtigen, als die Apokryphen es tun, denen sie meist ihren Stoff entnehmen. Der hl. Andreas von Kreta († nach 726)[1] streift in seinen drei Predigten auf die Geburt der Gottesmutter den hl. Joseph nur in den genealogischen Fragen, indem er durch ihn auch Marias Abstammung von David erwiesen glaubt und die Schwierigkeit mit seinen beiden Vätern ganz im Sinne des Julius Afrikanus löst. Auch zitiert er ausdrücklich die schon oft erwähnte Stelle des Ignatiusbriefes, wonach durch die Vermählung Marias der Teufel getäuscht werden sollte, ein Gedanke, der bei den späteren Schriftstellern beharrlich wiederkehrt. An eine wahre Ehe glaubt er ebensowenig wie alle andern. Johannes von Damaskus († vor 754)[2], der von den apokryphen Nachrichten über die Eltern und den Bräutigam der seligsten Jungfrau nur das annimmt, was ihrer Würde nicht widerstreitet, gibt der Tradition seiner Kirche über die Verbindung der Eltern Jesu charakteristischen Ausdruck. Er wiederholt öfters das aus Isaias entnommene Bild vom versiegelten Buch, das auch der des Lesens kundige Joseph nicht lesen kann — eine Anspielung auf dessen angeblich frühere Ehe. Dasselbe hat vor ihm schon der Patriarch Germanus von Konstantinopel († 733)[3] gebraucht, und nach ihm ist es noch häufiger angewendet worden[4]. Interessant ist ferner der Vergleich der Gottesmutter mit der Himmelsleiter Jakobs[5], die auf der Erde steht und mit ihrem Haupte in den Himmel ragt. „Das Haupt eines jeden Weibes ist der Mann; das Haupt dieses Weibes aber ist, da sie keinen Mann hat, Gott Vater selbst, der durch die Vermittlung des Heiligen Geistes gleichsam ein Ehe-

[1] In Nat. B. M. V. or. 1—5, besonders or. 3 (MPG. XCVII 843 ff). Krumbacher 73 (S. 165).

[2] De fide orth. 4, 14 (MPG. XCIV 1159). Hom. 1 et 2 in Nat. B. M. V. (MPG. XCVI 671 679). Krumbacher 16 (S. 68). Von Joseph redet er auch hom. 1 in dormit. B. M. V. (MPG. XCVI 710).

[3] Sermo in annunt. SS. Deip. (MPG. XCVIII 331). Diese Rede, zuerst ein Zwiegespräch zwischen dem Engel und der schwergläubigen Maria, dann zwischen dieser und Joseph, zeigt eine auffallende Verwandtschaft mit einer früher erwähnten falschen Chrysostomushomilie auf die Verkündigung (MPG. LX 755); doch ist sie etwas weniger albern, wenngleich auch hier Joseph als blutdürstiger Mann erscheint.

[4] Z. B. Ioann. Kyriotes Geometra (10. Jahrh.), In SS. Deip. annunt. cap. 15 (MPG. CVI 825); M. Glyka (12. Jahrhundert), Annales III (MPG. CLVIII 391).

[5] Ioann. Damasc., Hom. 1 in Nat. B. M. V. 3 (MPG. XCVI 666).

bündnis schloß und gleichsam einen göttlichen Samen, seinen Sohn und sein Wort, jene allmächtige Kraft aus sich erzeugte." Also auch hier ist eine Ehe mit Joseph geleugnet, während das gleiche Bild später im Abendlande gerade dazu gebraucht wurde, um die wahre Ehe ins rechte Licht zu stellen.

Verschiedene andere Schriftsteller erwähnen den hl. Joseph nur da, wo sie die verschiedenen Nachrichten über das Leben der seligsten Jungfrau aus den mannigfaltigsten Quellen zu einem Gesamtbilde vereinigen. So kompiliert der Mönch Epiphanius von Konstantinopel (um 780)[1] nach eigener Angabe aus Eusebius und andern, am liebsten aber doch aus den Apokryphen, die er vorher verächtlich machte, und stellt eine Genealogie der Verwandten des Herrn auf ähnlich jener des Hippolyt von Rom. Simeon Metaphrastes (zweite Hälfte des 10. Jahrh.)[2] schöpft seine Angaben aus einer zweifelhaften Rede des Gregor von Nyssa, die nur ein Auszug aus dem Protevangelium ist, und ähnlich verfahren die Chronisten Georg Kedrenos (11. bis 12. Jahrh.)[3], Michael Glyka (12. Jahrh.)[4] und der bekannte Nikephoros Kallistos Xanthopulos (Anfang des 14. Jahrh.)[5] in seiner Kirchengeschichte. Sie alle geben ihre direkten Quellen nicht an. Kedrenos scheint die ägyptische „Geschichte Josephs des Zimmermanns" gekannt zu haben, vielleicht auch Epiphanius; denn nach ihnen stirbt Joseph im Alter von 110 Jahren, nach der Taufe Christi und nach der Hochzeit von Kana. Der Patriarch Eutychius von Alexandrien (Mitte des 10. Jahrh.)[6] dagegen setzt seinen Tod bald nach dem Wiederfinden Jesu im Tempel an.

Die apokryphen Berichte, hauptsächlich jene aus dem Protevangelium, sind also vom 6. Jahrhundert ab Gemeingut der griechischen Kirche geworden, nachdem sie schon früher mehr im geheimen sich fortpflanzten; und zum Bilde des hl. Joseph gehören demnach sein hohes Alter, seine frühere Ehe, seine Kinder, unter denen besonders Jakobus der Jüngere und Simeon, der spätere Bischof von Jerusalem, hervorragen; ferner seine wunderbare Auserwählung zum bloßen Behüter Mariens durch das Zeichen des blühenden Stabes und seine große ehrfurchtsvolle Scheu

[1] Epiphan. monach. τῶν καλλιστράτων, sermo de vita SS. Deip. (MPG. CXX 185 ff). Krumbacher 87 (S. 192).

[2] (auch Logothetes genannt) Or. de S. Maria (MPG. CXV 531. Surius, Vitae SS. ad 15. Aug.). Krumbacher 89 (S. 200).

[3] Historiarum compendium (MPG. CXXI 362). Krumbacher 152 (S. 368).

[4] Annales III (MPG. CLVIII 391). Krumbacher 156 (S. 380).

[5] Eccles. hist. 1, 7 ff; 2, 3 (MPG. CXLV 651 ff). Krumbacher 127 (S. 291).

[6] Annales (MPG. CXI 978).

vor diesem heiligen Tempel Gottes. Doch wird trotz dieser nicht allzu hohen Einschätzung ihm mancher Lobspruch zu teil. Er allein ist für würdig befunden worden, unter dem Schein der Ehe mit der allerseligsten Jungfrau verbunden zu werden, weil er häufig den Tempel besuchte, weil er durch Verwandtschaft ihr nahe stand, weil er überdies durch sein Alter und seine ehrbaren Sitten schon längst die Hochschätzung eines guten Rufes erlangt hatte[1]. Er hat das Gesetz bis zum hohen Alter unversehrt gehalten[2] und war keusch, heilig und gerecht[3].

2. Das Josephsfest der griechischen Kirche.

Im Zusammenhang mit der Betrachtung der byzantinischen Literatur und ihrer Stellungnahme zum hl. Joseph untersuchen wir am besten die Frage nach dem Ursprung jenes Festes, das gegenwärtig die griechische Kirche in ihren verschiedenen Verzweigungen einmütig zu Ehren des ehrwürdigen Nährvaters Christi begeht; es ist meist auf den Sonntag nach dem Feste der Geburt des Herrn angesetzt. Bisher war man für die Bestimmung dieses Zeitpunktes allein auf den Kanon[4] der Festakoluthie

[1] Niceph. Call. a. a. O. 1, 8 (MPG. CXLV 654).

[2] Ioann. Damasc., Hom. 1 in dorm. B. M. V. (MPG. XCVI 710).

[3] Germanus (Patriarch von Konstantinopel), Sermo in annunt. SS. Deip. (MPG. XCVIII 326).

[4] Zum besseren Verständnis des Folgenden seien hier einige technische Ausdrücke der griechischen Liturgie kurz erläutert. Die Griechen haben in keinem offiziellen Buche eine derartig kurze Zusammenstellung der Festordnung, wie wir sie in unserem Kalendarium besitzen. Dessen Stelle vertritt das Typikon *(τυπικόν)*, eine Art Kalender, der mit der Festangabe zugleich die liturgischen Vorschriften zur Feier des Festes und zur Ordnung des Gottesdienstes bietet (ähnlich unsern Rubriken); aus diesem Buche wird für den jeweiligen Jahresgebrauch das Directorium gezogen, das verschiedene Namen führt (in Konstantinopel gegenwärtig z. B. *ἐκκλησιαστικὸν ἡμερολόγιον*). Der Gottesdienst des Festes *(ἀκολουθία)* findet sich in verschiedenen Büchern. Von der Meßliturgie sei hier abgesehen. Für das kirchliche Stundengebet, unserem Brevier vergleichbar, kommen neben dem Psalter *(ψαλτήριον)* mehrere Bücher in Betracht, die das Proprium de tempore und de Sanctis streng getrennt enthalten. Ersteres findet sich hauptsächlich in dem *τριῴδιον* (Fastenzeit), *πεντηκοστάριον* (Osterzeit) und *Ὀκτώηχος* (so genannt von den acht Tonarten, die zu Grunde gelegt sind). Das Proprium de Sanctis ist seines großen Umfanges wegen in zwölf Monatsbücher *(μηναῖα*, Menäen) zerlegt, die mit dem 1. September beginnen. Diese sind die eigentlichen Sammelbücher für die Heiligenverehrung, sie enthalten die Vorschriften des Typikon, die Lebensgeschichten der Heiligen, die Liturgie ihrer Feste. Eine daraus gezogene Sammlung der Tagesheiligen mit kurzem Lebensabriß, entsprechend unserem Martyrologium, führt den Namen *συναξάριον*. — Die einzelne Tagesliturgie findet meist ihren klarsten Ausdruck in einer hymnenähnlichen Dichtung, Kanon *(κανών)* genannt, die aber an Bedeutung wie Umfang unsere Hymnen weit übertrifft; sie ist in einem freien Rhythmus abgefaßt und in neun Gesänge *(ᾠδαί)* eingeteilt, von denen gewöhnlich der zweite *(β')* ausfällt (in der Fastenzeit bloß drei

angewiesen, der nach der Akrostichis[1] von einem Dichter namens Joseph stammt. Darunter hat man früher ohne weiteres jenen heiligen Dichtermönch dieses Namens verstanden, der wegen seiner vielen liturgischen Dichtungen den ehrenden Beinamen „Melodus" oder „Hymnograph"[2] erhielt und unter dem Patriarchen Photius zu Konstantinopel starb (883). Da nämlich dieser Kanon des öfteren von einer Festfeier spricht, so bildete sich die Meinung, ihr Ursprung ließe sich mindestens schon bis auf des Photius Zeiten zurückführen.

Doch gegenwärtig sind wir in der Lage, auf Grund direkter Quellen, nämlich der Heiligenverzeichnisse oder Synaxarien, die Untersuchung zu führen. Die mustergültige Veröffentlichung des Synaxarium von Konstantinopel durch den Bollandisten Delehaye (1902) und jene über das griechisch-slawische Kirchenjahr durch den Jesuiten Martinov (1863)[3] haben für die liturgische Forschung überhaupt wie insbesondere für die Untersuchung des griechischen Josephsfestes einen neuen zuverlässigen Boden geschaffen, wenngleich noch manche Frage ungeklärt bleibt. Auf Grund dieses ausgebreiteten Quellenmaterials läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß zur Zeit des Photius noch kein Josephsfest existierte, ja

---

ᾠδαί, daher *τριῴδιον*); sie gliedern sich wieder in verschiedene Strophen (*τροπάρια, στιχηρά*) und enden mit einer Strophe auf die Gottesmutter (*Θεοτόκιον*) wie unsere Hymnen mit einem Lobe der heiligsten Dreifaltigkeit. Zwischen die Oden werden die Psalmengruppen (*καθίσματα*, weil man sie sitzend betet) und die andern liturgischen Teile eingeschoben. Näheres bei Nilles I² XLIV ff und der dort angegebenen Literatur.

[1] Die griechischen Hymnendichter verbergen gern ihren Namen in der Akrostichis ihrer Dichtung, meist gebildet aus den Anfangsbuchstaben der Strophen. Vgl. Krumbacher 697 (Nr 287); Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie, München 1904. — Die Akrostichis dieses Kanon lautet:

Χριστοῦ σε μέλπω δεξιὸν παραστάτην. Ἰωσήφ.

[2] Joseph der Hymnograph war von Geburt ein Sizilier, wurde früh Mönch in Thessalonich und dortselbst der Freund des im späteren Bilderstreite hervorragenden Gregorius Dekapolites († 817), mit dem er nach Konstantinopel in das Kloster der hl. Sergius und Bacchus zog. Während des Bilderssturmes hatte er in der Gefangenschaft von Seeräubern viel zu leiden, konnte aber in Ruhe und Frieden seine Tage beschließen, zudem da er unter dem Vorgänger des Photius, dem Patriarchen Ignatius, eine der höchsten kirchlichen Stellen (*σκευοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας* = Sophienkirche) erlangt hatte. Siehe über ihn: MPG. CV 927 ff; Analecta Bolland. XVIII (1899) 274; Act. SS. zum 4. April (I 266—276); Krumbacher 676; Hergenröther, Photius II 584.

[3] Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae . . . adiectis synaxariis selectis. Propylaeum ad Acta SS. Nov. 1902 (hier col. 343—348: 25. und 26. Dezember, *κυριακὴ μετὰ τὴν Χριστοῦ γέννησιν*). Martinov, Annus Ecclesiasticus graeco-slavicus, Bruxellis 1863, in Act. SS. Oct. IV (1870); hier S. 319: 26. Dezember. Vgl. Nilles I² 366; II 543.

daß man es selbst im 11. Jahrhundert zu Konstantinopel noch gar nicht kannte, wo es unter der Voraussetzung, daß Joseph der Hymnograph der Verfasser des Festkanons ist, doch sicher zuerst hätte auftreten müssen; denn das Menologium des Kaisers Basilius[1], welches damals entstand, gibt davon keinerlei Andeutung, abgesehen davon, daß alle älteren Quellen dieser Art schweigen. Die ältesten Synaxarien, welche dieses Fest erwähnen, sind jenes aus dem Kloster des hl. Johannes Theologus (= Evangelist) zu Patmos, das dem 10. Jahrhundert angehört[2], und ein anderes, das im Jahre 1050 wahrscheinlich in Palästina entstand[3]. In beiden Fällen handelt es sich um Synaxarien, die zwar dem Ritus der Kirche von Konstantinopel folgen, aber außerhalb derselben in Benutzung waren und dem Gebrauche der palästinensischen Kirche nahekommen; denn sie sind beide anscheinend von Mönchen des Klosters St Sabas bei Jerusalem geschrieben, jenes Klosters, das dem Ritus der Kirche von Jerusalem seinen Stempel aufdrückte, und waren wohl auch für die Verhältnisse von Palästina bestimmt. Erst im 12. Jahrhundert ist dieses Fest in Konstantinopel bezeugt; gleichzeitig findet es sich in den griechischen Kirchen Kalabriens[4]. Doch ist es noch immer nicht allgemein, und auf mehr als einen Grund hin ist zu vermuten, daß erst der Druck der liturgischen Bücher des Orients, der seit 1527 von Venedig ausging[5], diesem Feste allmählich überall Eingang verschaffte. Wieweit die Klöster des Athos, des geistigen Mittelpunktes der griechischen Kirche in späterer Zeit, an dieser Bewegung beteiligt sind, ist noch nicht untersucht. Sicher sind sie nicht unbeteiligt; denn wie sie in ihrem Mönchsleben die Lauren des hl. Sabas zum Vorbild nahmen[6], so haben sie auch in ihrer Liturgie das Typikon des Sabasklosters von Palästina zu Grunde gelegt, und da sie im Laufe der Zeiten Klöster der verschiedenen Slavenvölker auf ihren Bergen eröffneten, haben sie auch den Slaven, die früher von ihren Aposteln Cyrillus und Methodius den Ritus von Konstantinopel überkommen hatten, das Typikon von Jerusalem gebracht. Dieses drang im 14. und 15. Jahrhundert immer mehr

---

[1] *Μηνολόγιον*, auf Befehl des Kaisers Basilius des Jüngeren Porphyrogennetos (976—1025) abgefaßt, ähnlich dem Synaxarium, hat aber für jeden Tag meist nur einen Heiligen, dem je ein Blatt mit Miniaturbild gewidmet ist; dadurch ist das Original (cod. Vatic. 1613) auch von großem kunsthistorischen und ikonographischen Interesse. Abgedruckt bei MPG. CXVII 14—614. Über dasselbe s. Delehaye a. a. O. XVIII, § 5 (B); Martinov a. a. O. 2, n. 6.

[2] Delehaye a. a. O. X (P). [3] Ebd. XX (F; vgl. Fa).

[4] Ebd. V ff XXIX ff LVII ff (Familie S*, C*).

[5] Ebd. XLVII sind die Menäendrucke aufgezählt.

[6] Hauck, Realenzyklopädie II³ 209 ff (Athos).

in Rußland ein, und es ist der Beachtung wert, daß gerade jene jüngere Gruppe der slavischen Synaxarien, welche offenbar diesen neuen Einfluß erfuhr, zum erstenmal in jenem Lande das Josephsfest aufweist, während frühere es nicht kennen. So ist es bei jenem, welches Konstantin, der Fürst von Ostrog (Wolhynien), 1580 drucken ließ[1] und bei einem reich illustrierten handschriftlichen Kalendarium des 17. Jahrhunderts, bekannt unter dem Namen Tabulae Capponianae (1660). Es ist auch in die syrische Kirche übergegangen, aber kaum vor dem 13. Jahrhundert; doch läßt sich keine genauere Zeitbestimmung geben[2].

Die Spuren dieses Festes weisen also nicht undeutlich nach Palästina, und es mag sein, daß die Mönche des hl. Sabas schon seit langem das Andenken des heiligen Nährvaters Christi heilig gehalten haben. Freilich darf nicht übersehen werden, daß ein dem patmischen gleichalteriges Synaxarium, das ehemals der Laura des hl. Sabas selber angehörte (entstanden 950—956), von einem solchen Feste schweigt[3]. Sollte es vielleicht damals erst eingeführt worden sein?

Dieses Fest des hl. Joseph am Sonntag nach der Geburt des Herrn ist aber nicht ein selbständiges Fest im gewöhnlichen Sinne so wie die übrigen Tage der Heiligen, sondern nur eine liturgische Erweiterung des Weihnachtsfestes. Es ist nämlich ein den Griechen eigentümlicher Gebrauch, daß sie an die Feier der großen Erlösungsgeheimnisse das Gedächtnis jener Personen knüpfen, die mit diesen in nächster Beziehung stehen[4]. Gerade beim Geburtsfest des Herrn hat sich diese Entfaltung am reichsten gezeigt. Zunächst und wohl schon seit den ältesten Zeiten beging man am Tage nach Weihnachten eine Erinnerungsfeier an die Gottesmutter[5], die überall sich findet. In welchem Sinne dieselbe gemeint war, deutet das Menologium des Kaisers Basilius an. Dieses gedenkt am Tage der Geburt selber, getreu dem ältesten Gebrauch

---

[1] Martinov, Annus Eccles. 10. Dieses stimmt am meisten mit dem zur serbischen Gruppe gehörigen Kalendarium Chiliandrense (1331 entstanden) überein; letzteres weiß aber noch nichts von einem Josephsfest.

[2] Nilles weist es in den gegenwärtigen Kalendarien des rein syrischen Ritus (Antiochien) und des syrisch-maronitischen Ritus nach (I² 466 486), wenngleich beide Riten später auch noch den 19. März nach dem Gebrauche der Lateiner feiern (I² 472 487); doch fehlt es im Evangeliarium Hierosolymitanum des griechisch-melchitischen Ritus vom Jahre 1030, das Francesco Miniscalchi Erizzo herausgegeben hat (Veronae 1864), sowie in den syrisch-melchitischen (12. Jahrh.) und jakobitischen (1539) Kalendarien, welche Angelo Mai (Nova Collectio IV, n. 16 et 19) veröffentlichte.

[3] Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantin. (H).

[4] Nilles I² 63; dort noch andere Beispiele.

[5] *ἡ σύναξις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.*

der Kirche, noch der Anbetung durch die Weisen und überdies der Engelserscheinung an Joseph, welche die Flucht nach Ägypten einleitet, und für den folgenden Tag verzeichnet es die Flucht der Gottesmutter[1]. Diese Auffassung, die den hl. Joseph nur nebenbei berücksichtigt, findet sich in verschiedenen Synaxarien wieder, so in jenen Kalabriens und in den gedruckten Menäen. Doch mehrere Synaxarien von Konstantinopel nahmen davon Anlaß, außer dem schon erwähnten Josephsfest noch am 26. Dezember neben Maria auch ihren erhabenen Bräutigam zu nennen[2]; eine eigene liturgische Ehrung wird aber damit wohl nicht verbunden gewesen sein.

Wie über Weihnachten hinaus, so erweiterte man auch nach vorwärts den Gedanken des Geburtsfestes Christi, indem man auf den unmittelbar vorausgehenden Sonntag das Gedächtnis der heiligen Patriarchen ansetzte[3]. In der früheren Zeit gedachte man wohl nur der drei großen Altväter Abraham, Isaak und Jakob, stellenweise noch der drei Jünglinge im Feuerofen samt dem Propheten Daniel, deren Fest sonst auf den 17. Dezember fixiert war.

In der Folgezeit wurde dieser Sonntag zum Gesamtfest „aller jener, die von Anfang an Gott gefallen haben, von Adam bis zu Joseph, dem Bräutigam der allerseligsten Gottesmutter, nach der Genealogie, wie sie der Evangelist Lukas in historischer Reihenfolge aufgezählt hat, und zugleich aller Propheten und Prophetinnen"[4]; es war der „Sonntag der heiligen Väter"[5]. Dieser Gedanke kommt zum Ausdruck in einer Reihen von Doppelversen auf jeden einzelnen der Patriarchen, unter denen auch der Nährvater Christi sich befindet[6]; sonst aber beschäftigt sich das Offizium ganz mit dem kommenden Erlöser und seiner Mutter. — Mancherorts scheint daneben noch das alte Gedächtnis der drei großen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob geblieben zu sein; es wurde der nächst vorausgehende Sonntag als „Sonntag der

---

[1] Das Evangeliarium Hierosol. (Miniscalchi Erizzo) vom Jahre 1030 verzeichnet für diesen Tag (Commemoratio Dominae Mart Mariam) das Evangelium Mt 2, 13—23 von der Flucht nach Ägypten.

[2] *καὶ μνήμη τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου Ἰωσὴφ τοῦ μνήστορος* (Delehaye a. a. O. Familie S*. Nilles I² 366).

[3] So in Konstantinopel (11. Jahrh. Menol. Basil.), Patmos (10. Jahrh.), Calabrien und Grottaferrata (12. Jahrh.) (Delehaye a. a. O.).

[4] Synaxarium des Tages (in *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου*, *Βενετίᾳ* 1895).

[5] *Κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων* (bewegt sich in den Synaxarien meist zwischen dem 19. und 24. Dezember).

[6] Dem hl. Joseph gilt folgender Vers:

Μνηστὴρ Ἰωσὴφ· ᾧ τὸ Πνεῦμα πρὸ γάμου
Μνηστὴν ἐκείνου συλλαβοῦσαν δεικνύει.

heiligen Vorväter“[1] gefeiert. Diese Ordnung ist auch in die gedruckten Menäen übergegangen.

Es wird wohl auch nur eine Erweiterung des gleichen Gedankens sein, wenn man am Sonntag nach der Geburt des Herrn die zwei hervorragendsten aus der Reihe der übrigen Patriarchen heraushob und so dem Nährvater des Heilands und dem Könige David ein eigenes Gedächtnis weihte. Wenn man diesen noch den hl. Jakobus, „den Bruder des Herrn“ beigesellte, so beruht das sicherlich auf der apokryphen Tradition, daß dieser ein Sohn Josephs und bei der Geburt Christi in Bethlehem Begleiter der heiligen Familie gewesen sei; ein anderer Grund ist schwerlich als maßgebend anzusehen, da ja noch zwei Tage des Kirchenjahres, der 30. April und besonders der 23. Oktober ausschließlich seiner Verherrlichung dienten.

Aus diesen Resultaten ergeben sich wichtige Richtpunkte für die Beantwortung jener andern Frage, zu welcher Zeit der Kanon des Festes[2] entstanden sei, aus dem man früher die Einführungszeit des Festes selber gewinnen wollte. Der Dichter desselben trägt sicher den Namen Joseph, wie die Akrostichis ausweist; da er aber an mehreren Stellen deutlich von einem Feste spricht, so darf der Kanon wohl nicht dem schon genannten Hymnographen zugeschrieben werden, der anfangs allein als Dichter dieses Namens bekannt war und deswegen als Verfasser aller mit „Joseph“ bezeichneten Hymnen ausgegeben wurde[3]. Ebensowenig

---

[1] *Κυριακὴ τῶν ἁγίων προπατόρων* (in den Synaxarien meist zwischen dem 16. und 20. Dezember (Delehaye a. a. O. 315).

[2] Der genannte Kanon findet sich in den gedruckten Menäen des Dezember manchmal nicht ganz vollständig, doch vollständig in der neueren Ausgabe von Venedig 1895, dort freilich ohne die sonst übliche Angabe eines Dichters. Er wurde auch mit lateinischer Übersetzung von Joseph Cozza-Luzi in der Zeitschrift Bessarione V (1899) 432 ff veröffentlicht unter Benutzung von Handschriften des Klosters Grottaferrata und wurde ohne weitere Untersuchung dem Hymnographen Joseph zugeschrieben (die dortige Verseinteilung stammt von dem Basilianermönch Antonius Rocchi). Mit Recht bemerken die Analecta Bollandiana XVIII (1899) 474, daß damit nichts bewiesen ist. — Der Herausgeber hat auch in der Überschrift diesen Verfasser genannt *(ποίημα Ἰωσὴφ τοῦ Συρακουσίου)*, vergißt aber anzugeben, ob diese Überschrift in den Handschriften sich findet oder ob sie von ihm selbst nach dem gebräuchlichen Schema gefertigt ist; letzteres scheint der Fall zu sein, da auch die neuesten Menäen keinen Verfasser nennen. — Dieser Kanon, für das Morgenoffizium *(εἰς τὸν ὄρθρον)* bestimmt, zerfällt in 35 Strophen, die sich auf acht Oden verteilen; die Strophen jeder Ode sind in ganz gleichem Rhythmus aufgebaut; sie alle werden nach den Melodien der Weihnachtsoden gesungen.

[3] Bekannt wurde dieser Hymnograph im Abendlande durch die von dem Jesuiten Aug. Floritus 1657 veranstaltete lateinische Übersetzung seiner Lebensgeschichte, die von einem etwas späteren Zeitgenossen, dem Diakon Johannes von Kon-

kommt der etwas ältere gleichnamige Bruder des bekannten Theodor von Studion in Betracht, der auch als hervorragender liturgischer Dichter Ansehen genießt. Da der Name Joseph bei den Griechen häufig war, ist es leicht, auch an andere Personen zu denken, die jetzt noch nicht näher bekannt sind. Es gab auch einen nicht unbedeutenden Dichter dieses Namens in dem griechischen Kloster Grottaferrata bei Rom (gegr. 1004), und es erscheint nicht gerade ausgeschlossen, daß vielleicht dieser als Verfasser angesprochen werden darf.

Die Gedanken nämlich, welche in diesem Kanon zum Ausdruck kommen, stimmen mehr mit der Auffassung der Lateiner, die ja in Grottaferrata bekannt sein mußte, als mit jener der Griechen überein. Die griechische Tradition läßt sich freilich nicht ganz verleugnen und kommt an mehreren Punkten zum Durchbruch. Durch das Los des Stabes wird die Jungfrau vermählt; aus dem Tempel hat sie Joseph empfangen; als versiegeltes Buch wird sie ihm übergeben; er selbst ist im höchsten Alter zu seinen Vätern hinübergegangen. Auch vermissen wir die spezifisch abendländischen Gedanken: seiner wahren Ehe mit Maria und seiner immerwährenden Jungfräulichkeit. Man wollte allerdings für seine jungfräuliche Keuschheit auch in diesem Kanon ein Zeugnis finden[1];

---

stantinopel, verfaßt wurde (MPG. CV 931 ff). Aus dieser erfuhr man von seiner großen dichterischen Tätigkeit und schrieb ihm nun ohne weitere Untersuchung alles zu, was nach der Akrostichis einem Joseph angehört. Nach diesem Grundsatz verfuhren die Gebrüder Marracci, welche aus diesen Kanones alles sammelten, was sich auf die Mutter Gottes bezog, und dies unter dem Titel Mariale S. Iosephi Hymnographi 1661 veröffentlichten (MPG. CV 983—1422). Darunter befinden sich auch die Theotokia unseres Kanons (dieselben auch bei Nilles II² 541). Auch die Bollandisten haben auf diesen Grund hin die Autorschaft des Hymnographen in unserem Falle angenommen (Act. SS. Mart. a. a. O. III 6) und möchten ihn sogar als Urheber des Festes betrachten. Der Ingolstädter Jesuit Simon Wagenereck machte dann in seiner Pietas Mariana Graecorum 1697 darauf aufmerksam, daß noch ein zweiter Hymnendichter dieses Namens vorhanden sei, der Bruder des Studiten; er kann aber kein zuverlässiges Unterscheidungsmerkmal für die Zuteilung der Kanones angeben. Neuestens hat Krumbacher (678) nach dem Vorgange Kardinal Pitras (Hymnographie grecque CLIII) und anderer noch einen dritten Hymniker namhaft gemacht, den Mönch von Grottaferrata. Möglich, daß auch noch andere in Betracht kommen. — Plaine (571 f) hat gleichfalls die Autorschaft des Hymnographen bestritten; wenn er sich aber darauf beruft, daß Photius in seinem *Μυριοβίβλιον* und gleichzeitige Schriftsteller davon schweigen, so ist zu beachten, daß letztere nicht leicht einen Grund haben, die Autorschaft für einen einzelnen Hymnus festzustellen, und daß ersterer genanntes Werk schon vor 857 vollendete (Hergenröther, Photius III 14), während Joseph erst 883 starb, und daß er überdies keine Dichter aufführt.

[1] So Papebroek (Act. SS. Mart. III 6) und Martinov (a. a. O., 26. Dezember). Die in Betracht kommende Stelle (Nr 22) lautet (*ᾠδὴ ϛ'*, nach Cozza-Luzis nicht ganz verlässiger Ausgabe):

doch wird man darauf verzichten müssen. Anderseits ist es bemerkenswert, daß die Anklänge an die Apokryphen zum Teil im Gewande abendländischer Ausschmückung erscheinen. Die Auserwählung durch den blühenden Stab gilt als schon vorgebildet durch den blühenden Stab Aarons, eine Beziehung, die, so nahe sie liegt, bei den Griechen sonst nicht hervorgehoben wird, während sie bei den Lateinern während des Mittelalters häufiger erscheint. So lautet das Theotokion der 7. Ode (= 25. Strophe): „Dich, o Gottbegnadete, Hehre, die durch heilige Zeichen vorgebildet war, hat der gerechte Joseph durch den Stab erkannt und zu verehrungswürdigem Verlöbnis erlost, gemahnt an den einst blühenden heiligen Stab Aarons.“ [1]

Unsere Vermutung über Zeit und Ort der Abfassung wird ferner unterstützt durch die Tatsache, daß dieser Kanon sich ursprünglich nicht in allen Menäen fand, die bereits das Josephsfest hatten; er ist anscheinend erst durch den Druck dieser Bücher endgültig mit dem genannten Feste verbunden worden, und die neuere Menäenausgabe bemerkt aus-

---

(ὦ) φύλαξ ἄμεμπτος
τῆς ἀληθοῦς παρθενίας ἐχρημάτισας
καὶ πατὴρ τοῦ τικτουμένου παιδὸς κέκλησαι
μεγαλυνθεὶς τῇ σεπτῇ
προσηγορίᾳ.

Beide Autoren haben das Wort *ἀληθοῦς*, das doch vom Rhythmus gefordert ist und in irgend einer Form auch in den liturgischen Büchern sich findet, ausgelassen und übersetzen: quod simul et virginitatem possederit et pater nati filii dictus sit; dem Sinne nach also: Joseph selbst hat die Jungfräulichkeit geübt. Hier ist aber von der Jungfräulichkeit nicht schlechthin, sondern von einer ausgezeichneten, der wahren Jungfräulichkeit die Rede, ein Ausdruck, den die Griechen auf Maria beziehen. Vgl. Menäum 1536 (gedr. Venedig): *φύλαξ ἀμέμπτου ἀληθείας παρθενίας ἐχρημάτη (!) σας ...*; Menäum 1895: *φύλαξ ἀμέμπτου ἀληθῶς παρθενίας ἐχρημάτισας ..*; das sinnstörende ὦ Cozza-Luzis fehlt, doch übersetzt dieser ganz richtig: renuntiatus es *(= ἐχρημάτισας)* custos virginitatis illius, quae est vere inculpabilis. *Χρηματίζειν* hatte damals die ganz allgemeine Bedeutung einer Art von Hilfszeitwort = sein, geworden sein ꝛc., z. B. *μυστηρίου φρικτοῦ θεωρὸς ἐχρημάτισας (ᾠδὴ γ')*; *πατὴρ μόνοις ῥήμασιν ἐχρημάτισεν* (Bessarione 447, *στιχηρά*).

[1] Als Muster seien im folgenden einige Strophen mitgeteilt (vgl. mit dieser Strophe das achte Responsorium der Matutin des ersten Karmelitenoffiziums):

Συμβόλοις ἱεροῖς σε
τυπουμένην Ἰωσὴφ ὁ δίκαιος,
θεοχαρίτωτε
ἄγνη, ἐγνωκὼς τῇ ῥάβδῳ κληροῦται σου
τὴν μνηστείαν τὴν σεπτήν, ἐπιμνησθεὶς Ἀαρὼν
τῆς βλαστησάσης ποτὲ
ἁγίας ῥάβδου. *(ᾠδὴ ζ'.)*

Adest Aaron secundus,
Cuius frutex fit fecundus.
Prius arens,
Dum fit parens
Viro carens.
(Lucot. 150.)

drücklich, daß er in den Handschriften gänzlich fehle [1], zugleich verzichtet sie auf die sonst übliche Angabe des Dichters im Titel [2]. Dieser Kanon war also nicht überall in Gebrauch, und es wurde an verschiedenen Orten schon das Fest gefeiert, ohne daß man diesen kannte.

Gehen wir nun auf dessen Inhalt näher ein. Der Kanon zählt mit zum Schönsten, was zur Verherrlichung des hl. Joseph geschrieben wurde; seine große Würde, seine erhabenen Tugenden, seine himmlische Herrlichkeit werden in trefflichen Bildern geschildert. Er ist Vater Christi; durch diesen Titel teilt er mit dem ewigen Vater die Ehre des Namens, überragt er die Engel durch die Ehre traut-innigen Verkehres; er wird Mitwisser der höchsten Geheimnisse [3]. „Dem einzigen Gabriel im Himmel und einzig dir, o hochgepriesener, glücklicher Joseph, nach der einzigen Jungfrau, wurde das einzige, überaus furchtbare Geheimnis anvertraut, das den einzigen Verderber, den Fürsten der Finsternis, zurückwarf." [4] Er ist der Bräutigam der reinsten Jungfrau: „Selbst ein lebendiger, lichtstrahlender Tempel des Schöpfers durch deinen Eifer in göttlichen Werken, wurdest du, glückseliger Joseph, für würdig befunden, aus dem heiligen Tempel den heiligen Tempel zu nehmen: die einzige unter den Weibern, die immer Jungfrau ist." [5] Die Flucht nach Ägypten erinnert an die Weissagung des Isaias: „Wie eine göttliche Wolke hast du die einzig Heilige, die in ihrem Schoß die Sonne birgt, aus der Stadt Davids nach Ägypten geführt, um dessen Dunkel der Götzentorheit zu

---

[1] Die Menäen von 1895 enthalten nach jeder Ode dieses Kanons je eine Ode eines zweiten Kanons auf David und Jakobus, welcher die Aufschrift trägt: *ποίημα Κοσμᾶ Μοναχοῦ*, und bemerken dazu: „Die Handschrift schreibt diesen (letzteren) Kanon mit dem Namen des Mönches Johannes und hat nur diesen allein; der obige des Bräutigams (Marias) fehlt ganz." Auch hier wieder das Bestreben, den Kanon möglichst hoch hinauf zu datieren; denn der gerühmte Hymnograph Kosmas war ein Zeitgenosse des Johannes Damascenus, während doch in dieser Zeit von einem solchen Fest jede Spur fehlt.

[2] Im Menäum von 1536 (gedr. Venedig) ist wohl dieser Kanon abgedruckt, aber ohne jedwede Titelangabe, während der zweite Kanon den üblichen Titel mit Verfasserangabe hat.

[3] *ᾠδὴ γ'.*

[4] *Μόνῳ Γαβριὴλ*
ἐν οὐρανῷ
καὶ μόνῳ σοί, ἀοίδιμε,
μετὰ τὴν μόνην ἀπειρόγαμον
τὸ μόνον ὑπερβολῇ φοβερὸν
μυστήριον, μάκαρ Ἰωσήφ,
ἐνεπιστεύθη
τὸν μόνον φθοροποιὸν
ἄρχοντα τοῦ σκότους τροπούμενον.
(Str. 10: *ᾠδὴ δ'.*)

[5] *Ἔμψυχος ναὸς*
φωτοειδὴς
ὑπάρχων τοῦ Ποιήσαντος
ἐπιμελείᾳ θείων πράξεων,
ἐκ τοῦ ἁγίου ναοῦ τὸν Ναὸν
τὸν ἅγιον σὺ παραλαβεῖν
κατηξιώθης,
τὴν μόνην ἐν γυναιξί,
μάκαρ Ἰωσήφ, ἀειπάρθενον.
(Str. 11: *ᾠδὴ δ'.*)

lichten, o Joseph, du Diener des über allen Begriff erhabenen Geheimnisses."[1] Des weiteren preist der Dichter Josephs hohe Tugenden, seine Milde, die ihn wert macht, Vater des milden Heilands zu heißen (Str. 13), seine Gerechtigkeit, die ihn tauglich machte, an der Rechtfertigung der Menschen mitzuwirken (Str. 15), seinen Gehorsam, der all sein Tun adelt (Str. 2 9), am schönsten aber bei der Flucht und Rückkehr sich bewährt (Str. 17 28). Am lautesten erschallt jedoch das Lob seiner Reinheit, die aus dem innigen Verkehr mit dem Heiland und dessen Mutter hervorgeht; er war „ganz geheiligt von Kindheit an und deshalb ein heiliger Behüter der Hochgebenedeiten" (Str. 26); er war „ganz rein an der Seele als Diener Christi" (Str. 21), „ganz geheiligt an Seele und Leib durch die Berührung Gottes" (Str. 19), „in allem gerecht und wahrhaft" (Str. 2). „Du standest vor Gott, der im Fleische ein Kind geworden, o weiser Joseph, und dientest ihm wie ein Engel, und unmittelbar von ihm her empfingst du Zuwachs, indem du offen seine geistigen Strahlen in dich aufnahmst; du erschienst beseligt und lichtstrahlend an Seele und Herz" (Str. 18)[2]. Deshalb wurde er auch im Leben „vor allen Erdgebornen vorgezogen zur Vermählung mit Maria" (Str. 32); bei seinem Tode „ging er helleuchtend zu seinen Vätern als der größte von allen, als Vater desjenigen gehalten, der aus dem Vater hervorleuchtet" (Str. 33), und im Himmel wurde er „allen Engeln gleich an Ehre, wie auch den Propheten und Märtyrern und den weisen Aposteln wahrhaft beigesellt" (Str. 31)[3].

Nirgends können wir sonst bei den Griechen ähnlich erhabenen Gedanken begegnen; ja nirgends auch finden wir in ihrer Literatur eine

[1] *Ὡς θείαν νεφέλην*
τὴν μόνην ἀγνὴν τὴν ἐν τοῖς
κόλποις ἥλιον κρύπτουσαν
εἰς Αἴγυπτον μετήγαγες
ἐκ πόλεως Δαβδί,
τὸ ταύτης λῦσαι σκότος
τῆς εἰδωλομανίας,
Ἰωσήφ, μυστηρίου
ὑπὲρ κατάληψιν διάκονε.
(Str. 14: *ᾠδὴ ε'.*)

[2] *Ἴστασο θεῷ*
σαρκὶ νηπιάσαντι,
σοφὲ Ἰωσήφ, διακονούμενος
ὥσπερ ἄγγελος·
καὶ ἀμέσως πρὸς τούτου ηὐγάσθης σαφῶς
τὰς ἀκτῖνας τὰς ἀΰλους εἰσδεχόμενος,
μάκαρ καὶ φωτοειδέστατος
καὶ ψυχῇ καὶ καρδίᾳ δεικνύμενος.
(Str. 18: *ᾠδὴ ζ'.*)

[3] *Ἰσότιμος πάντων ἀγγέλων γεγένησαι*
προφητῶν μαρτυρῶν τε,
μάκαρ· καὶ σοφῶν τῶν ἀποστόλων
συνόμιλος ὄντως.

Noch kürzer findet sich dieser Gedanke ausgedrückt in einem Sticheron auf den hl. Joseph wohl aus späterer Zeit (Bessarione V 447):

τῶν δικαίων συνόμιλος, τῶν ἀγγέλων ἰσότιμος, Ἰωσὴφ μακάριε, ἀναδέδειξαι.

Andeutung, daß der hl. Joseph nur irgendwie in besonderer Weise beachtet wird, von Nachrichten über ein Fest ganz zu schweigen. Unzählig sind die Homilien auf die Heiligen, unzählig die auf Maria, auf Joachim und Anna; doch kennen wir bisher noch keine einzige auf den hl. Joseph. Ja von ihm wissen weder Geschichtschreiber noch Exegeten noch Redner mehr zu sagen, als was die alten albernen Fabeln der Apokryphen ihm angedichtet haben. Dieser Kanon aber bezeichnet in der griechischen Kirche den Höhepunkt für die Beurteilung unseres Heiligen[1] und bewegt sich in Gedankengängen, die um die Wende des Jahrtausends im Abendland allmählich zum Durchbruch kamen. Wir finden hier eine weitere Bestätigung der Annahme, daß wohl nicht das griechische Reich der Boden war, aus dem dieser Kanon erwachsen ist[2].

Trotz so hohen Schwunges haben die Griechen sich bis heute nicht aus dem Banne der Apokryphen freimachen können und halten jetzt noch in ihren liturgischen Büchern daran fest, daß Joseph aus früherer Ehe Kinder gehabt habe, den Jakobus, den „Bruder des Herrn", und den Simeon, den späteren Bischof von Jerusalem (18. September). Diese Ansicht, die schon im Menologium des Kaisers Basilius sich auch auf liturgischem Gebiete heimatberechtigt zeigt, hängt zusammen mit jener andern Annahme, daß im Evangelium nicht zwei, sondern drei Jakobus zu unterscheiden sind, der Sohn des Zebedäus (15. November), der Sohn des Alphäus (9. Oktober), welche beide Apostel waren, und der „Bruder des Herrn", der Sohn Josephs, der nach des hl. Paulus Bericht (Gal 1, 19) Bischof von Jerusalem war (23. Oktober und 30. April). Die verworrenen Ansichten des Eusebius[3] wurden also nicht überwunden.

---

[1] Es finden sich noch einige kleinere Dichtungen ähnlichen Inhalts, die wahrscheinlich erst späteren Ursprungs sind. Cozza-Luzi hat drei Sticheren aus Handschriften von Grottaferrata, die dem 17. Jahrhundert angehören, zugleich mit diesem Kanon veröffentlicht. Wenn er in diesen den Stil des Hymnographen wiederfinden und deshalb seine Autorschaft behaupten will, so ist das eben nicht mehr als Behauptung.

[2] Die weiteren Teile des Offiziums bieten nichts Besonderes. Neben diesem Kanon läuft im Nachtoffizium noch ein zweiter auf David und Jakobus. Nach der sechsten Ode ist die Festangabe eingeschaltet, zunächst der Titel des Festes, dann je zwei Verse *(στίχοι)* auf jeden einzelnen der drei Heiligen, endlich die kurze Festlesung *(συναξάριον)*; während hier von David etwas ausführlicher gesprochen ist, heißt es von den beiden andern bloß: „Was den Bräutigam Joseph und seinen Sohn Jakobus, den Bruder des Herrn *(ἀδελφόθεος)*, angeht, so wissen das alle, da sie es aus der Heiligen Schrift erfahren haben." Das Vorabendoffizium *(εἰς τὸν ἑσπερινόν)* begnügt sich mit allgemeinen Anspielungen auf diese Heiligen.

[3] Hist. eccles. 3, 1 9 23 (MPG. XX 134 ff). David Niketas, Bischof von Paphlagonien († um 890), zählt in seiner Lobrede auf den Apostel Jakobus Alphäi eigens diese drei als verschiedene auf (MPG. CV 147).

Zweites Kapitel.

Der hl. Joseph in der abendländischen Kirche.

1. Literatur.

Ein erfreulicheres Bild zeigt sich im Abendlande. Wenn auch von den Zeiten der Völkerwanderung bis zur Wende des ersten Jahrtausends die kirchliche Wissenschaft nicht allzu reich an originellen Gedanken ist, so hat sie doch die Errungenschaften der Väterzeit treulich bewahrt und in bescheidener Weise weiter entwickelt, bis nach der vollständigen Christianisierung der germanischen Stämme ein neues wissenschaftliches Leben erblühte. Die Erhaltung dieser kirchlichen Wissenschaft wie überhaupt die ganze Kulturarbeit dieser Periode ist zum größten Teile der stillen Tätigkeit der Benediktinermönche zuzuschreiben; sie haben auch dem hl. Joseph jene Stellung erhalten, welche die Väter in ihren Werken ihm angewiesen haben.

In der Literatur dieser Zeit wird seiner gewöhnlich nur bei Erklärung der Heiligen Schrift gedacht, in den eigentlichen Kommentaren sowohl wie in den Zyklen von Homilien, welche an die Erzählungen des Evangeliums und an die liturgischen Perikopen geknüpft wurden. Von besonderer Bedeutung wurde hierbei die Umgestaltung der beim kirchlichen Stundengebete üblichen Schriftlesung, die im Zeitalter der Karolinger zu einem gewissen Abschluß gelangte[1]. Schon seit ältester Zeit hatte man in der Messe der Weihnachtsvigil jene evangelische Erzählung gelesen, welche von der Prüfung und der Vermählung des hl. Joseph berichtet (Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph... Mt 1, 18 ff); Beweis hierfür ist eines der ältesten Lektionenverzeichnisse, der sog. comes des Hieronymus[2]. Als dann später auf Veranlassung der Benediktiner als Lesungen für die dritte Nokturn an die Stelle der Apostelbriefe Homilien über das Tagesevangelium getreten waren, fand auch diese Perikope ihre Erklärungen. Bedas vielbenutzte Homilie für die Weihnachtsvigil[3] mag wohl, zumeist in englischen Klöstern, diesem Zwecke gedient haben; in Italien und Gallien hat man anscheinend dafür die schon oft erwähnte unechte Origeneshomilie zu dieser Stelle verwendet; denn der Liber homiliarius, den der als Geschichtschreiber der Langobarden berühmte Diakon Paulus auf Befehl Karls des Großen

[1] Vgl. Art. „Lektionen" (K. Schrod) in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VII[2] 1593 ff; Franz X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst II 1, Freiburg i. Br. 1897, 71 f.

[2] MPL. XXX 489. [3] MPL. XCIV 31 ff.

zusammenstellte[1], um durch Darbietung echter Vätertexte die vielen unterschobenen Erklärungen zu verdrängen, hat diese Homilie eingereiht, die sich von da ab bis zur Brevierreform Pius' V. in unbestrittener Geltung erhielt.

All diese Erklärungen des evangelischen Textes bewegen sich in einem festen Schema von Fragen, das erstmals in dem Matthäuskommentare des Hieronymus sich findet und alle wesentlichen Punkte betreffs des hl. Joseph berührt. So wird gehandelt von seiner Abstammung durch zwei Väter, von seiner Verwandtschaft mit Maria, von den Gründen seiner Vermählung, deren immer vier in der Fassung des Hieronymus angeführt werden[2]; desgleichen von seiner Prüfung und Tröstung, seinem Verhältnis zu Maria und zu Jesus, seiner Gerechtigkeit und seinem Gehorsam. Nur gelegentlich finden sich auch in einem andern Zusammenhange Äußerungen über den Heiligen. Die Hauptquelle für die Behandlung dieser Fragen blieb Hieronymus; doch auch Augustin, Chrysologus, Hilarius, Pseudo-Origenes wurden beigezogen, ohne daß man sie ausdrücklich zitierte oder sklavisch benutzte. Zuweilen stößt man auf neue Gedanken, welche einerseits durch die damals so beliebte allegorische und anagogische Deutung der heiligen Schriften, anderseits durch die weitere Ausbildung der bei den Vätern vorgefundenen Sätze angeregt wurden.

In dieser Weise hat zuerst Beda der Ehrwürdige († 735) an verschiedenen Stellen seiner Werke, besonders in den Schriftkommentaren[3], vom hl. Joseph gehandelt; er wurde zugleich selbst wieder für seine Nachfolger Quelle und Autorität von hoher Bedeutung. Seine Tradition ging anscheinend über auf den gelehrten Landsmann Alkuin († 804); denn sie findet sich wieder in dessen großen Schülern Haymo von Halberstadt († 853)[4] und Rabanus Maurus von Fulda († 856 als Erzbischof von Mainz)[5]; letzterer hat sie dem späteren Abte der Reichenau, dem bekannten Walafried Strabo († 849)[6], überliefert, der sie in seiner Glossa ordinaria zur Heiligen Schrift zum Gemeingut

[1] MPL. XCV 1162. Vgl. Fr. Wiegand, Das Homiliarium Karls des Großen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht (Bonwetsch-Seeberg, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche I 2).

[2] Nur Paschasius Radbertus führt in dieser Zusammenstellung einen fünften symbolischen Grund an: diese Verbindung sei ein Vorbild der Kirche (In Matth. 2, 1: MPL. CXX 103).

[3] In Matth. 1, 1 2. In Marc. 2, 6. In Luc. 1, 1—4. Hom. 1 u. 5 (in Vigil. Nativ. Christi) (MPL. XCII 12 ff 185 316 ff; XCIV 10 31).

[4] Hom. 4 (super Missus est), 8 (in Vigil. Nativ. Christi = Beda, Hom. 5) 12 13 (MPL. CXVIII 32 ff).

[5] In Matth. 1, 1—2. Hom. 163 (MPL. CVII 735 ff; CX 458 ff).

[6] Glossa in Matth. (MPL. CXIV 864).

aller machte. Paschasius Radbertus, der Abt von Corbie († ca 860)[1], dagegen hielt sich in seiner Erklärung der betreffenden Stellen ganz an Augustin, während Remigius von Autun († ca 900)[2] und Bruno von Asti († 1223)[3] etwas selbständiger arbeiten. Wie sehr es im Laufe der Zeit zur Notwendigkeit geworden war, den hl. Joseph zu beachten, zeigt der hl. Anselm († 1109)[4], der in einer Homilie über die Taufe Jesu bei der Stelle: „Jesus wurde für den Sohn Josephs gehalten", Veranlassung nahm, an sie in der herkömmlichen Weise die ganze Tradition über diesen Heiligen anzuknüpfen.

Auf die Einzelheiten dieser Überlieferung einzugehen, verlohnt sich wenig, da sie im großen ganzen sich deckt mit den Anschauungen der Väter. Nur einzelne wichtigere Punkte seien hervorgehoben.

Auf die Autorität des hl. Hieronymus hin war die beständige Jungfräulichkeit des hl. Joseph nicht bloß behauptet, sondern mit der größten Entschiedenheit vertreten worden. Schon Beda wünscht gegenüber den Leugnern der Jungfrauschaft Marias: „Möge Gott uns geben, in fromm katholischer Gesinnung einzusehen, daß die Eltern unseres Erlösers immer durch unversehrte Jungfräulichkeit ausgezeichnet waren."[5] Das gleiche wiederholt Rabanus Maurus[6]. Alkuin[7] schreibt die Ansicht, Joseph habe aus einer früheren Ehe Kinder gehabt, den Häretikern zu und fährt fort: „Aber wir, geliebteste Brüder, müssen ohne Frage und ohne Bedenken wissen und bekennen, daß nicht bloß die seligste Gottesgebärerin, sondern auch Joseph, der glückliche Zeuge und Behüter ihrer Keuschheit, von jedem ehelichen Werke sich immer gänzlich frei hielt." Haymo[8] hat deswegen die Prophezeiung des Isaias (62, 5): „Es wird der Jüngling bei der Jungfrau wohnen", in gleichem Sinne erklärt und angefügt: „(Sie werden zusammenwohnen) in der Keuschheit des Fleisches wie Maria und Joseph, Chrysanthus und Daria." Hier ist also dieses Verhältnis bereits vorbildlich gefaßt, und Petrus Damiani († 1072)[9] benutzt diesen Glauben an die Jungfräulichkeit unseres Heiligen geradezu als Motiv, mit dem er den unenthaltsamen Priestern seiner Zeit die Pflicht der Keuschheit einschärft. „Weißt du

[1] In Matth. 1, 1; 2, 1 (MPL. CXX 76 ff).

[2] Hom. 4 (Cum esset desponsata; MPL. CXXXI 886 ff).

[3] In Matth. 1, 2 (MPL. CLXV 72 ff). [4] Hom. 8 (MPL. CLVIII 632 ff).

[5] Hom. 5 in Vigil. Nativ. Domini (MPL. XCIV 33); ebenso wörtlich Haymo ebd. [6] In Matth. 1, 1 (MPL. CVII 753).

[7] In Ioann. l. 2, 4 (MPL. C 771); ähnlich Atto Vercellensis, In ep. ad Gal. 1: Iacobum fratrem Domini, non secundum haereticos filium Ioseph post natum Dominum ex Maria, vel ex altera uxore genitum intelligere debemus (MPL. CXXXIV 504). [8] In Is. 62, 5 (MPL. CXVI 1048).

[9] Opusc. 17 de coelibatu sacerdotum cap. 3 (MPL. CXLV 384).

nicht, daß der Sohn Gottes so sehr die Reinheit des Fleisches erwählt hat, daß er nicht einmal in der Ehrbarkeit einer Ehe, sondern vielmehr im verschlossenen Schoße einer Jungfrau Mensch geworden ist? Und wenn dir das nicht hinreichen will, daß nur die Mutter Jungfrau ist, so ist es Glaube der Kirche, daß jungfräulich auch derjenige war, welcher als sein Vater galt." Von dieser Zeit ab hat auch tatsächlich niemals im Abendlande eine ernst zu nehmende Schwierigkeit gegen diesen „Glauben der Kirche" sich erhoben, und die kritiklose Wiedergabe apokrypher Nachrichten, wie sie auch später noch daneben geübt wurde, hat nie einen Einfluß gegenüber dieser Annahme gewonnen.

Weniger glückte es den Lehrern dieser Zeit, das Verhältnis des hl. Joseph zur Gottesmutter klar zu bestimmen, obwohl Augustin so deutlich gerade diesen Punkt erörtert hatte. Es fehlte ihnen eben die Grundlage, von der aus dieser Vater seine Untersuchungen anstellte; sie standen auf dem Boden des deutschen Rechtes, und dieses betonte in der Ehe nicht gleich dem römischen die innere Natur dieses auf Willenseinigung beruhenden Rechtsverhältnisses, sondern legte den Schwerpunkt auf die tatsächliche äußere Erfüllung des Ehezweckes durch Fleischeseinigung; diese erst gab die volle Ehe. Man hat zwar auch Augustin gekannt und benutzt; Paschasius Radbertus[1] hat sich dessen diesbezügliche Ausführungen ganz wörtlich zu eigen gemacht; Beda erklärt in seinem Lukaskommentar[2] mit Augustin, daß „Joseph mit Recht als Mann Marias zu betrachten sei, nicht wegen der Verbindung des Fleisches, sondern wegen des Bandes der Ehe". Doch da, wo Beda eigens für sich das Verhältnis bespricht, weicht er nicht unwesentlich von Augustin ab. Eine Hochzeit (nuptiae) zwischen Maria und Joseph war entschieden von den früheren Vätern geleugnet worden, da sie nach gewöhnlicher Auffassung aus sich schon die Vermutung des Beischlafes erzeugte. Jetzt war dies nicht mehr der Fall; die Christianisierung der Rechtsanschauungen und das Beispiel so mancher jungfräulichen Ehe hatten hierin Wandel geschaffen; und so erklärt Beda[3] (und mit ihm Haymo) die Hochzeit auch bei dieser Verbindung als gegeben, ja als notwendig, damit das Zusammenleben erlaubt sei; von dieser Hochzeit ab trage die Braut den Namen der Ehefrau (coniux)[4]. „Wenn aber

[1] In Matth. 1, 1 (MPL. CXX 79) = August., De consensu evang. II 1 f.

[2] In Luc. 1, 2 (MPL. XCII 346) = August. a. a. O.

[3] Hom. 5 in Vigil. Nativ. Christi (MPL. XCIV 31 f) = Haymo, Hom. 8 in Vigil. Nativ. Christi (MPL. CXVIII 49).

[4] Antequam convenirent. . .. Verbo enim conveniendi non ipsum concubitum, sed nuptias, quae praecedere solent concumbendi tempus, insinuat, quando ea, quae prius desponsata fuerat, esse coniux incepit (a. a. O.).

jemand", so schließt er, „diese unsere Auslegung ablehnen und behaupten will, die seligste Gottesmutter sei niemals von Joseph durch die Feier einer Hochzeit zum Namen der Ehefrau angenommen worden, so erkläre er besser diese Stelle des heiligen Evangeliums[1]; zugleich zeige er aber, daß es bei den Juden erlaubt war, mit seiner Braut sich im Beischlaf zu verbinden, und wir weichen gern seiner gesunden Auffassung; nur dürfen wir nicht glauben, daß an der seligsten Jungfrau etwas geschehen sei, was in der öffentlichen Meinung Unehre bringen könnte." Hochzeit und der Name der Ehefrau gelten diesem Lehrer also als vereinbar mit der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias; sie ist eben „nur dem Namen nach Ehefrau" (solo de nomine coniux), eine Ausdrucksweise, die sich auch Rabanus Maurus[2], Walafried Strabo[3] und Remigius von Autun[4] zu eigen gemacht haben. Auch der bekannte Erzbischof Hinkmar von Reims[5], der gelegentlich der Behandlung mehrerer Ehestreitigkeiten am ausführlichsten die eherechtlichen Anschauungen seiner Zeit darlegte, geht in der Beurteilung dieses Verhältnisses die gleichen unklaren Wege; einerseits macht er sich Äußerungen Augustins zu eigen, welche eine wahre Ehe (vinculum fidei coniugalis) zwischen Maria und Joseph voraussetzen[6], anderseits betont er immer, daß zum Eheverhältnis im vollen Sinne deren Vollendung durch Fleischesverkehr gehöre. Für Maria gründet er die Berechtigung zum Namen der Ehefrau teils auf die Verlobung[7], teils wieder mit Beda auf die Hochzeit[8]; gerade aus diesem Beispiele beweist er, daß die Hochzeit notwendig ist zum rechtmäßigen Abschluß einer Ehe[9]. Die ganze Art und Weise, in welcher die Lehrer dieser Zeit die Josephsehe behandelten, gibt klar zu erkennen, daß diese Frage bisher noch zu keiner befriedigenden Lösung geführt worden war.

---

[1] Mt 1, 24: accepit coniugem suam.

[2] In Matth. 1, 1 (MPL. CVII 753) = Beda zur gleichen Stelle.

[3] Glossa in Matth. 1, 20 (MPL. CXIV 864): Noli timere accipere ... dilige et gaude coniugem non nuptialem, neque creationem, sed cohabitationem.

[4] Hom. 4 (MPL. CXXXI 889) = wörtlich Beda, Hom. 5 in Vigil. Nativ. Christi.

[5] Vgl. über dessen eherechtliche Anschauungen Freisen 86 158 ff. und die dort zitierte Literatur.

[6] Hincmar, De divortio Lothari, interrog. 5 (MPL. CXXV 651) = August., Contra Iulian. 5, 13.

[7] Ebd. interrog. 4 (p. 649): noli timere accipere Mariam coniugem tuam, i. e. desponsatam.

[8] Ep. 37 de nuptiis Stephani (ed. Sirmondus II 663) = Beda, Hom. 5 in Vigil. Nativ. Christi (s. das Zitat auf voriger Seite Anm. 4).

[9] Ebd. (p. 650); De divort. Lothari, interrog. 4 (MPL. CXXV 648).

In der Beurteilung des Zweifels, der den hl. Joseph wegen des gesegneten Zustandes seiner reinsten Braut beschlich, neigte die allgemeine Auffassung dieser Zeit dahin, Joseph habe das Werk des Heiligen Geistes nicht gekannt, aber auch nicht an eine Schuld Marias geglaubt; er dachte vielmehr an die Prophezeiung von der gebärenden Jungfrau und hielt es nicht für unmöglich, daß diese hier in Erfüllung gehen könne[1]. Abweichend von dieser Tradition erklärt dagegen Bruno von Asti[2] das Verhalten des Heiligen als Folge von berechtigter Eifersucht und den Schlaf, während dessen der Engel ihm erscheint, als ein Sinnbild seines geistigen Schlafes: „Wenn er nicht geschlafen hätte, wenn er nicht außer sich gewesen wäre, wenn er die Augen des Geistes offen gehabt hätte, wenn er die Sonne, die bereits in Maria aufging, durch Eingebung des Heiligen Geistes erkannt hätte, hätte er ohne Zweifel nichts derartiges denken können." Hier scheint die damals so beliebte Methode allegorischer Schrifterklärung nicht ganz glücklich angewendet zu sein.

Besser hat Beda sie gebraucht; wie später Paschasius Radbertus[3], hat auch er schon den Gedanken des Hilarius aufgegriffen und meisterhaft durchgeführt, wonach Joseph mit den Lehrern der Kirche verglichen wird und die Flucht nach Ägypten als Sinnbild des Übergangs der Kirche von den Juden zu den Heiden gilt[4]. Ähnlich erklärt er den Besuch der Hirten an der Krippe, wo sie neben dem Kinde und Maria auch Joseph finden[5].

Mehr Beachtung verdient, was Walafried zur gleichen Stelle bemerkt: „Die Hirten fanden Maria, Joseph und das Kind; durch diese drei ist die Welt geheilt worden."[6] Gleichsam als Erklärung zu diesem Worte möge folgende Ausführung des Remigius[7] dienen: „Joseph stand vom Schlafe auf und tat, was ihm der Engel befohlen hatte (er nahm Maria zu sich). Auf demselben Wege, auf dem der Tod eingetreten war, kehrt auch das Leben zurück, nämlich durch ein jungfräuliches Weib und einen gehorsamen Mann. Aus jung-

[1] So nach Hieronymus: Beda, In Matth. 1, 1; Hom. 5 in Vigil. Nativ. Domini (MPL. XCII 12; XLIV 31); ebenso Rabanus, In Matth. 1, 1 (MPL. CVII 748); Walafrid, Glossa (MPL. CXIV 864): sciebat virginem; Haymo, Hom. 8 in Vigil. Nativ. Domini (MPL. CXVIII 52): nec totum scivit nec totum ignoravit; Paschasius, In Matth. 2, 1 (MPL. CXX 108); Remigius, Hom. 4 (MPL. CXXXI 887).

[2] In Matth. 2 (MPL. CLXV 74 f). [3] A. a. O. (p. 147).

[4] Beda, In Matth. 1, 2 (MPL. XCII 13 f).

[5] In Luc. 1, 2 (MPL. XCII 334).

[6] In Luc. 2, 16 (MPL. CXIV 896): invenerunt Mariam, Ioseph et infantem: per hos tres sanatus est mundus.

[7] A. a. O. (col. 889).

fräulicher Erde ist Adam geschaffen, aus jungfräulichem Weibe ist Christus geboren. Durch den Ungehorsam Adams gingen wir alle zu Grunde, durch das Gut des Gehorsams Josephs werden wir alle in den früheren Stand zurückversetzt; denn die große Tugend des Gehorsams wird uns empfohlen durch die Worte: er tat, wie der Engel ihm befohlen hatte." Zum erstenmal begegnen wir hier der Idee, daß beim Erlösungswerke Christi auch der hl. Joseph einen gewissen Anteil hat, daß in der Ordnung der Gnadenvermittlung auch ihm eine Rolle zufällt. Sein Name wird mit dem des Heilandes und seiner Mutter förmlich zusammengestellt zu einer Einheit, die zum Heile der Welt zusammengewirkt hat.

Im ganzen haben sich also die Lehrer der lateinischen Kirche bei der Beurteilung des hl. Joseph trotz der nicht allzu günstigen Lage der Theologie doch fruchtbarer erwiesen als die der Griechen zur damaligen Zeit, die sich ganz von den Apokryphen beherrschen ließen. Im Abendlande dachte man bei aller poetischen Anlage noch nüchterner, weswegen diese phantastischen Schriften für sich wenig Anklang fanden. Überdies war das dem Papste Gelasius zugeschriebene Dekret[1], welches die Apokryphen verwarf und die echten Evangelien klar bezeichnete, hier allgemein angenommen worden, und die großen Väter der Kirche hatten sich einmütig in diesem Sinne geäußert. — Trotzdem sind derartige Überlieferungen nicht ganz geschwunden; seit Beginn des Mittelalters suchen sie sich in der Volkstradition einzunisten. Die ersten Spuren zeigen sich in den Darstellungen der bildenden Künste, wobei allerdings direkt orientalische Einflüsse maßgebend waren. Später haben sie selbst in den Werken von Gelehrten wieder einige Berücksichtigung gefunden. Der Anlaß, sie aufzusuchen, war wohl wie bei den Griechen das Verlangen, über das Leben der seligsten Jungfrau Näheres zu erfahren, und der Grund, ihnen Glauben zu schenken, war wie dort die Autorität angesehener Kirchenschriftsteller, lateinischer und besonders griechischer, unter deren Namen sie auftraten. Das Ansehen des hl. Hieronymus mußte die allerdings anmutige Blütenlese aus dem Protevangelium empfehlen, und die Namen der Kirchenhistoriker Eusebius, Sozomenus, die schon den Kassiodor bestachen, waren hinreichend, auch späteren Schriftstellern deren Angaben glaubhaft zu machen. So hatte früher Gregor von Tours († 593)[2] berichtet, Jakob, der Bruder des Herrn, sei ein Sohn Josephs gewesen, und sich hierfür auf die Tradition berufen; Sedulius Skotus (um 848)[3] nennt offen als seinen Gewährsmann den Eusebius.

[1] Vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum[7] n. 139.
[2] Hist. Francorum 1, 21 (MPL. LXXI 172).
[3] In ep. ad Gal. 1, 19 (MPL. CIII 183).

Haymo hat in seinem vielbenutzten Geschichtswerk, dem „Abriß der heiligen Geschichte“[1], die gleiche Quelle benutzt, ohne sich jedoch mit ihr zu identifizieren; er stellt dieser Angabe die Überlieferung seiner Zeit gegenüber, wonach dieser Jakob ein bloßer Verwandter des Herrn, ein Sohn des Alphäus und einer Schwester der Gottesmutter gewesen. Mit welcher Entschiedenheit andere jener Annahme widersprachen, wurde schon dargelegt.

Ein treffliches Beispiel für die Behandlung der Apokryphen bietet der gelehrte Bischof Fulbert von Chartres († 1028)[2]; er kennzeichnet wohl das „Buch von der Geburt und dem Leben Marias“ nach den Vätern als apokryphes, das deswegen beim Gottesdienst nicht benutzt wird, erwähnt auch dessen angebliche Bearbeitung durch Hieronymus, verwendet aber gleichwohl alle Angaben desselben, freilich nicht als hervorgegangen aus apokryphen Berichten, sondern „nach der Überlieferung und nach den Schriften der heiligen Väter“. Doch redet er hierbei nicht vom hl. Joseph. Indes hat seine hochberühmte Zeitgenossin, die Benediktinernonne Hroswitha vom Kloster Gandersheim († 999), den ganzen Stoff der Apokryphen in lateinischen Hexametern besungen unter dem Titel: „Geschichte der Geburt und des lobwürdigen Wandels der unversehrten Gottesgebärerin“[3]. Nach ihrer eigenen Angabe fand sie dieselbe unter dem Namen Jakobus, des Bruders des Herrn, in der Tat aber ist ihre Erzählung identisch mit der späteren Bearbeitung des Protevangeliums, dem Pseudo-Matthäus. Damit war die Legende vom hl. Joseph auch im Abendlande wieder neu erweckt und fristete sich im Volksglauben fort, während die Wissenschaft noch lange Zeit sie gar nicht beachtete und sie später entschieden bekämpfte. Die eigentliche Volksdichtung vor dem Jahre 1000 hat kaum noch Notiz davon genommen; die altsächsische Evangelienharmonie unter dem Namen „Heliand“[4] und jene des Mönches Otfried von Weißenburg, der „Krist“, enthalten nur ganz geringe Anklänge; sie begnügen sich meist mit einer im Rahmen der Evangelien gehaltenen Ausschmückung der Szenen. Nur in England, das schon viel länger dem Christentum erschlossen war, sind auch diese Quellen schon länger bekannt. Bereits in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts hat der angelsächsische Dichter Kynewulf ein Evangelienwerk, den „Crist“[5], geschaffen, zu dessen Bau er neben lateinischen Homilien auch das Protevangelium benutzte, be-

[1] Historiae sacrae epitome 2—3 (MPL. CXVIII 823).

[2] Sermo 4—6 de Nativ. B. M. V. (MPL. CXLI 320 ff).

[3] Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactae Dei genetricis (MPL. CXXXVII 1065 ff).

[4] Köne, Heliand, Münster 1855, 8.—25. Gesang. [5] Reinsch 105 f.

sonders in der dialogisierten Gestaltung der Szene, wie Joseph seine Braut über ihre Schwangerschaft zur Rede stellt. Doch sonst blieben die apokryphen Nachrichten in diesem Lande unbeachtet, da die Theologie ihnen nicht hold war[1].

2. Die Aufnahme des hl. Joseph in das kirchliche Martyrologium.

Daß die Hochschätzung, welche in der abendländischen Kirche dem hl. Joseph von den angesehensten Lehrern entgegengebracht wurde, bereits in eine Art von Verehrung übergegangen war, zeigt die Aufnahme seines Namens in die Martyrologien. Bahnbrechend ist hier jenes Martyrologium, das unter dem Namen des hl. Hieronymus im Abenlande auftrat[2], aber erst nach dessen Tode im Laufe des 5. Jahrhunderts (nach 422) in Oberitalien zusammengestellt wurde; die Gestalt, die es in den ältesten der bisher bekannten Handschriften aufweist, stammt erst aus dem Ende des 6. Jahrhunderts (592—599) und deutet auf die gallische Stadt Auxerre als Entstehungsort hin. Doch nicht die älteren und ausführlichen Exemplare dieses Werkes sind es, die das Gedächtnis des heiligen Nährvaters Joseph einführen, sondern die kürzer zusammengezogenen Überarbeitungen aus späterer Zeit. Soweit die bisherigen Veröffentlichungen über dieses sog. Martyrologium Hieronymianum erkennen lassen[3], gebührt die Ehre, unsern Heiligen in die Liturgie eingeführt zu haben, dem süddeutschen Benediktinerkloster Reichenau im Bodensee; denn jene beiden Martyrologien dieses Klosters, die zwischen den Jahren 827 und 842 entstanden sind[4], enthalten übereinstimmend zum erstenmal beim 19. März die Angabe: XIV. Kal. April. Bethlehem sancti Ioseph nutritoris Domini.

Es ist auch im höchsten Maße wahrscheinlich, daß gerade Reichenau in solcher Weise das Gedächtnis des Bräutigams Marias zu ehren be-

[1] Reinsch 124.

[2] Am eingehendsten auf Grund des neuesten Materials, aber in vielfach unzuverlässiger Weise handelt hierüber P. Plaine 572—574.

[3] De Rossi et Duchesne, Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis (Acta SS. Nov. II). Verschiedene ältere Handschriften desselben sind ferner veröffentlicht bei Sollerius, Martyrologia Hieronymiana contracta (Act. SS. Iun. VII, pars 2, p. 1—51); Martène-Durand, Veterum scriptorum et monumentorum ... amplissima collectio VI, Parisiis 1729, 633—738 (Martyrologia seu calendaria aliqua antiquissima); Thesaurus novus anecdotorum III, Parisiis 1717, 1550 ff; Analecta Bollandiana I 9—48 (M. Fuldense); II 7—34 (M. Trevirense S. Martini).

[4] Das erste, ältere, M. Richenoviense (827—842), ist bei Rossi-Duchesne als Variante angegeben, das zweite (vor 842) befindet sich in der großh. Hof- und Landesbibliothek Karlsruhe; der betreffende Text wurde von dieser gütigst mitgeteilt.

gann; dieses Kloster war nämlich der Verehrung der Gottesmutter besonders ergeben[1]; unter ihrem Schutze war es 724 gegründet worden, und zu ihrem Preise erbaute es 816 das Liebfrauenmünster. Gewiß wird man dann ebenda auch dem Bräutigam derselben eine mehr als gewöhnliche Beachtung geschenkt haben. Dafür zeugt auch Walafried Strabo, der gerade um diese Zeit (838—849, mit Unterbrechung 841) Abt des Klosters war und früher schon eine einflußreiche Stellung inne hatte; wenn er den hl. Joseph mit Jesus und Maria in einem Zuge nennt und hinzufügt: „durch diese drei ist die Welt geheilt worden", so kann man daraus seine Hochschätzung für diesen Heiligen deutlich genug erkennen; vielleicht war gerade er es, der zur Aufnahme des hl. Joseph Anlaß gab. — Eine weitere Bestätigung findet diese Annahme darin, daß das benachbarte Kloster St Gallen erst im 11. Jahrhundert mit offensichtlicher Anlehnung an Reichenau diesen Heiligen ins Martyrologium schreibt[2], während jene Verzeichnisse, die direkt vom Reichenauer abhängen, mit den gleichen Worten wie dieses den Nährvater Christi erwähnen[3]. Diese Erwähnung des Namens unseres Heiligen bedeutete noch nicht die Einsetzung eines Festes; doch war damit die erste liturgische Ehrung gegeben, indem bei der Verlesung des Martyrologiums in der Prim eben auch seiner gedacht wurde.

Wie kam man nun aber dazu, gerade für diesen bestimmten Tag ein Gedächtnis des hl. Joseph anzusetzen? Veranlassung mag wohl der Umstand gewesen sein, daß von alters her in allen Handschriften des

---

[1] Wenn Plaine (S. 572) als Beweis hierfür angibt, daß dieses Kloster (nach Sacramentarium Gelasianum, ed. Wilson, Oxoniae 1894) fünf Marienfeste feierte (Mariä Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt, ad martyres), so ist das nicht beweiskräftig; denn einmal sind das alte Feste der römischen Kirche und zum Teil nicht reine Marienfeste; dann handelt es sich hier nicht um ein Sakramentarium von Reichenau, sondern von Rheinau (Rhenaugiense!).

[2] Ein Martyrologium aus dem 8. Jahrhundert (Cod. Sangallens. 914) und ein anderes vom Jahre 956 (Cod. 915) verzeichnen ihn nicht; dagegen eines vom Jahre 1090, das auch sonst vom Reichenauer Martyrologium abhängig ist, nennt ihn mit den gleichen Worten (Mitteilung des Herrn Bibliothekars Dr Fäh).

[3] So außer dem vorgenannten St Gallener (anno 1090) noch das Mart. olim Carthusiae Moguntinae (Rossi-Duchesne a. a. O. n. 27) aus dem 10. oder 9. Jahrhundert in der Hofbibliothek zu Wien (cod. 642; laut Mitteilung dieser Bibliothek); das Fuldaer Martyrologium (10. Jahrhundert), in Wien entstanden (Anal. Boll. I 9 ff); wahrscheinlich auch mehrere Verzeichnisse des Klosters Einsiedeln (10. bis 12. Jahrhundert), die nach dem Reichenauer gefertigt sind (Rossi-Duchesne a. a. O. n. 19 20); doch konnte hierüber Aufschluß nicht erlangt werden. Da das Mart. Rhinoviense (Rheinau), das ziemlich gleichzeitig mit den Reichenauern entstanden ist, diese Angabe nicht enthält, darf es als fraglich erscheinen, ob es wirklich erst nach diesen anzusetzen ist (ebd. n. 33).

Hieronymianum am 20. März ein anderer Joseph aus dem Orient ohne weitere Angabe verzeichnet war: XIII. Kal. April. In Antiochia sancti Ioseph.[1] Wenn man auch hierin nicht ein altes Fest unseres Heiligen in der antiochenischen Kirche erblicken kann, sondern sicher die Erinnerung an einen Martyrer jener Stadt erkennen muß, so hat doch gerade diese Angabe bei den Verehrern der Gottesmutter das Andenken an den viel erhabeneren Heiligen gleichen Namens geweckt, der bisher noch ohne Erwähnung in der kirchlichen Gottesdienstfeier geblieben war; man fühlte hier eine Lücke und suchte sie auszufüllen. Den antiochenischen Heiligen ließ man daneben noch jahrhundertelang fortbestehen, bis ihn sein höherer Namensgenosse in stetig wachsender Verehrung überstrahlte und endlich ganz verdunkelte.

Daß nun gerade der 19. März für den Nährvater Christi ausgewählt wurde, geschah infolge einer der merkwürdigsten Verwechslungen. Ein gleich oder ähnlich klingender Name dieses Tages hatte sich eine derartige Umdeutung gefallen lassen müssen. Die ältesten Handschriften des

[1] Über die Auffassung dieser Notiz besteht eine Kontroverse. Papebroek (Act. SS. Mart. III 7) denkt an ein Fest des Nährvaters in Antiochien und führt die Verschiebung des Datums auf eine Nachlässigkeit der Abschreiber zurück. Ähnlich urteilt Plaine (S. 573) mit folgenden Gründen: Da kein erklärender Zusatz gemacht ist, handelt es sich um einen allgemein bekannten Heiligen (!): wer kann das anders sein als unser Joseph? Ein antiochenischer Martyrer kann es nicht sein, da von einem solchen kein Vater, auch nicht Chrysostomus, etwas berichtet, noch ein Geschichtschreiber noch ein Kalendarium oder Menologium der griechischen Kirche. Auch ist dieser der einzige Joseph, der im Martyrologium vorkommt (vgl. dagegen 21. und 24. März!). — Die Revue Bénédictine (p. 110) hinwieder bezieht diese Notiz auf einen Martyrer, und mit Recht. Denn das Martyrologium in seiner ersten Form war eine Zusammenstellung von Martyrerverzeichnissen, und wenn später auch confessores in dasselbe aufgenommen wurden, so waren das Gedenktage von Bischöfen oder hervorragenden Mönchen; daneben fanden noch Angaben von allgemeinen Festen und lokalen Kirchweihen Eingang. In den frühesten Rezensionen, die den Antiochener Joseph enthalten, war demnach kein Platz für unsern Joseph, da zudem noch gar kein Fest von ihm bestand, weder bei den Lateinern noch bei den Griechen noch bei den Syrern. Wäre an ihn zu denken gewesen, dann hätten gewiß die späteren Kompilatoren von Martyrologien: Florus, Ado, Usuard usw., die doch zum Teil die gleichen Quellen wie das Hieronymianum und dieses selbst vor sich hatten, diesen Joseph nicht als einen unbedeutenden und unbekannten Heiligen vernachlässigt. — Daß wir von dem antiochenischen Martyrer keine weiteren Nachrichten besitzen, ist nicht zu verwundern; dieses Schicksal teilt er mit vielen andern. — Plaine führt für seine Ansicht auch eine Litanei des Alkuin ins Feld, die nach dem Mart. Epternacense gefertigt sein soll und einen Joseph unter den Bekennern aufführt (MPL. CI 595). Es ist nur merkwürdig, daß dieser Joseph unter lauter Eremiten seinen Platz gefunden hat; dieses Martyrologium kennt zwei Afrikaner gleichen Namens (XI. und XII. Kal. April.), deren einer sogar in Begleitung eines monachus erscheint.

Martyrologiums bieten nämlich für den 19. März (XIV. Kal. April.) unter andern Namen eine Reihe afrikanischer Martyrer (In Africa Bassi, Lucelli Fisciani, Pomeri, Ioseri, Appolloni, Saturnini, Bassi, (Basi)liae et aliorum VII)[1]. Unter diesen ist also einer, dessen schwankende Namensbezeichnung (bald Ioserus, bald Iusserus, bald Iosenus, bald Iosippus[2]) an Joseph anklingt. Warum sollte er nicht auch einmal wirklich Joseph geschrieben worden sein, wie es bei einem ähnlichen Wechselbalg von Name am 21. März tatsächlich geschehen ist?[3] Vielleicht war dieser Fall gegeben bei der Vorlage des Reichenauer Martyrologiums. Und wie leicht konnte man ferner diese große Reihe afrikanischer Martyrer durch falsche Interpunktion zerreißen und, des richtigen Zusammenhanges vergessend, sie zu andern Gruppen vereinigen! Wie leicht konnte man so diesen zweifelhaften Joseph selbständig auffassen und getrennt hervorheben! Und da man in diesem Falle von ihm gar nichts wußte, weder Zeit noch Ort noch Stand, so konnte man gerade in ihm eine Andeutung des allbekannten Nährvaters Christi sehen.

Tatsache ist, daß wirklich in den beiden Reichenauer Martyrologien, welche die gleiche Reihe von Heiligen aufführen, genannter Ioserus aus derselben herausgenommen und als Nährvater Christi an die Spitze gestellt ist[4], und die Handschriften, welche ihnen folgen, kennen einen andern Heiligen ähnlichen Namens an der früheren Stelle überhaupt nicht mehr.

Warum aber hat man den Nährvater Jesu nach Bethlehem versetzt? Den Grund hierfür müssen wir wohl in den Apokryphen suchen; denn die beiden lateinischen Überarbeitungen des Protevangeliums, die Geschichte Marias und Pseudo-Matthäus, verlegen die Heimat Josephs nach Bethlehem, während Nazareth als die Heimat Marias gilt.

Diese Reichenauer Notiz ist, wie schon angedeutet, zunächst nur in jene Verzeichnisse übergegangen, die von Reichenau unmittelbar abhängig sind. Später findet sie sich auch in andern Martyrologien, wie Papebroek[5] berichtet; er selbst nennt eines aus Aquileja und noch zwei aus

---

[1] So Cod. Bernensis (Rossi-Duchesne, Martyrologium).

[2] Ioserus: Cod. Bernensis, Wissemburgensis, Corbeiensis mai.; Iusserus: Senonensis; Iosenus: Lucensis; Iosippus: Epternacensis (vor 750).

[3] XII. Kal. April. In Alexandria Serapionis monachi, Ioseppi, Volusiani etc. (Bernensis). Statt Ioseppus wird oft geschrieben Iosippus, auch Iosipphus (Mart. Gallic.: Martène-Durand, Vet. script. VI 658), Iosepus (Corbei. brev.: Martène-Durand, Thesaur. nov. anecd. III 1571) und Ioseph (Corbei. brev.: Act. SS. Iun. VII, pars 2, p. 32). Ein ähnlicher Wechsel zeigt sich am 15. Februar: XV. Kal. Mart. Antiochia natale sancti Iosippi diaconi (Iusippi, Iosepi). Vgl. Flavius Josephus = Ἰώσηπος.

[4] Bethlehem sancti Ioseph nutritoris Domini, et in Affrica Bassi et aliorum XII: Lucille, Fissiani, Pomeni, Apolloni.

[5] Act. SS. Mart. III 7.

Italien, ohne jedoch deren Alter und Ursprung zu bestimmen noch genauere Angaben mitzuteilen. All diese haben neben dem Nährvater Christi noch am 20. März den Antiochener Joseph.

Im Laufe der Zeit tritt eine Verschmelzung beider Daten ein, wie wir sie in den zwei verwandten Martyrologien der Klöster St Remigius in Reims und St Maximin in Trier[1] wahrnehmen, die wahrscheinlich dem 11. Jahrhundert angehören. Sie lassen den Martyrer von Antiochien ausfallen und verlegen unsern Joseph in jene Stadt: XIV. Kal. April. (19. März) Antiochia sancti Ioseph sponsi sanctae Mariae. Dieser hatte also damals schon so viel Beachtung gefunden, daß er seinen älteren Nebenbuhler verdrängte. Noch mehr tritt dies zu Tage, als man durch möglichste Beschränkung der Daten aus den Martyrologien die damals gebräuchlichen Kalendarien schuf und für jeden Tag meist bloß mehr einen Heiligen aufzeichnete. Der Nährvater Christi wurde selten vergessen, während der Antiochener als unbedeutend verschwindet. Beispiele hierfür sind das Kalendarium Stapulense[2] (aus dem Kloster Stavelot in Belgien), welches aus dem Kloster St Gallen stammen soll und dem Reichenauer Martyrologium auch zeitlich ziemlich nahe steht; das Regensburger Kalendarium[3], welches den hl. Wolfgang zum Verfasser hat (10. Jahrh.), meist aber nach seiner späteren Heimat Verona genannt wird; ferner ein englisches aus der Zeit um 1000[4] und eines vom Kloster Werden aus dem 12. Jahrhundert[5].

Im folgenden wollen wir, um die Entwicklung bis zum Ende zu verfolgen, über den Rahmen dieser Periode etwas hinausgreifen. Das Martyrologium Hieronymianum wurde um die Wende des Jahrtausends immer mehr verdrängt durch ein ähnliches Werk des fränkischen Mönches Usuard[6] (geschrieben um 858), der die früheren Heiligenverzeichnisse

[1] Mart. Remense bei Rossi-Duchesne, Martyrologium, als Variante; Mart. Trev. S. Maximini in Act. SS. Mart. III 7.

[2] Martène-Durand, Vet. script. VI 667; die Angabe wörtlich wie beim Reichenauer Martyrologium.

[3] Ein altes römisches Kalendarium mit Ergänzungen aus dem Hieronymianum, das einem Sakramentarium vorgesetzt ist; es hat nicht für jeden Tag einen Heiligen, so daß die Erwähnung des hl. Joseph (wie Reichenau) um so bedeutungsvoller ist. Veröffentlicht von Ebner in Mehler, Der hl. Wolfgang, Regensburg 1894, 163 ff.

[4] Martène-Durand a. a. O. VI 652. Je ein Heiliger für jeden Tag; doch fehlt bei Joseph die Ortsangabe, wohl weil sie unpassend schien.

[5] Ebd. VI 679. Nach einer Bemerkung des Herausgebers (S. 638) findet sich dieses Fest auch in pervetusto codice Oigniacensi, quo usus est olim Iacobus de Vitriaco cardinalis. Man kennt ferner ein metrisches Martyrologium des irländischen Mönches Gorman (12. Jahrhundert) mit einer Notiz über den hl. Joseph (P. Plaine).

[6] Mart. Usuardi, ed. Sollerius (Act. SS. Iun. VI et VII).

überarbeitete, durch kurze Notizen über die Lebensschicksale der Heiligen vermehrte und die Namen gleichmäßiger auf die einzelnen Tage verteilte. In dieser praktischeren Gestaltung des Werkes lag sein Vorzug und der Grund der zunehmenden Beliebtheit. Wie all seine Vorgänger hat auch Usuard dem hl. Joseph keinen Platz eingeräumt; denn die Reichenauer Notiz wird in seiner Vorlage des Hieronymianums sich schwerlich gefunden haben. Erst spät, als die Andacht zu diesem Heiligen in immer weitere Kreise drang und man zudem anfing, jene Namen des Hieronymianums, die bei Usuard fehlen, auch hier nachzutragen, fand Joseph Aufnahme. Das erste uns bekannte Exemplar dieser Art ist das nach dem Besitzer Rosweyd benannte Martyrologium, das früher der Frauenkirche von Utrecht gehörte und aus dem 12. Jahrhundert stammt; ihm schließen sich in der Folge verschiedene meist belgische Handschriften an, die bis ins 15. Jahrhundert fortgehen[1]. Immer steht Joseph im Nachtrag zum 19. März mit den übrigen Heiligen des Hieronymianums.

Erst im 15. Jahrhundert, als durch die Bemühungen Gersons und seiner Freunde die Andacht zu diesem Heiligen mächtig gewachsen war, rückte sein Name an die erste Stelle vor und wurde durch einen lobenden Zusatz ausgezeichnet. So heißt es in einem Brüsseler Codex aus der Mitte dieses Jahrhunderts: „In Bethlehem (das Gedächtnis) des hl. Joseph, des Nährvaters unseres Herrn Jesus Christus; ihn hat dieser sein Pflegesohn hier auf Erden mit zwölf hervorragenden Ehrenvorzügen geschmückt, die Herr Petrus von Ailly, Bischof von Cambrai und später Kardinal, beschrieben hat." Dieser Ehrenplatz blieb ihm um so eher erhalten, als allenthalben nun auch Feste zu seinem Gedächtnis auftauchten, und wie endlich das Usuardinum im Drucke veröffentlicht wurde, suchte man auch diese Festgedanken in der betreffenden Notiz auszudrücken[2]. So erwähnt die Köln-Lübecker Ausgabe vom Jahre 1490 seine Vermählung mit Maria[3], und die Kölner des Kartäusers Grefgen vom Jahre

[1] Cod. Danicus Nistadiensis (XIV. saec.), Ultraiectensis S. Hieronymi (ca 1400), Albergensis (Chorherrenstift Alberghen, Diözese Utrecht, 1406), Antwerpiensis maximus (1425), Leydensis (XV. saec.), Lovaniensis (XV. saec.), Matricula Carthus. Ultraiect. (?).

[2] Schon früher hat in ähnlicher Weise der Cod. Hagenoyensis (Hagenau im Elsaß, Anfang des 15. Jahrhunderts) am 18. März an zweiter Stelle folgendes elogium: In Bethlehem Iudae, depositio sancti Ioseph sponsi B. M. V. (matris) D. N. I. Chr. secundum carnem, et nutritoris Domini, qui multum ab Evangelistis in Evangelio commendatur. Hic vir sanctus magnam sollicitudinem erga Christum et eius matrem habuit. Iste vir sanctus quali morte et quo tempore (obierit), ac in quo loco sepultus sit, plerisque penitus ignoratur.

[3] Desponsatio gloriosae semper Virginis Mariae matris Dei sancto Ioseph. In Bethlehem Iudae natale sancti Ioseph nutritoris Domini nostri Iesu Christi.

1515 überdies sein seliges Hinscheiden[1], während die belgischen Ausgaben von Utrecht 1480 und Löwen (durch den Theologen Johannes Molanus) 1568 und die italienische des Augustinereremiten Belino von Padua (gedruckt Venedig) 1498, aus der Bezeichnung natale b. Ioseph, sponsi beatissimae Virginis[2] zu schließen, seine Erwähnung dem Todestage (natale) der andern Heiligen gleichsetzen. Die beiden vorgenannten Kölner Ausgaben bieten auch dadurch ein besonderes Interesse, daß sie neben dem 19. März noch am 15. Januar eine „Erwähnung des hl. Joseph, des Nährvaters des Herrn" verzeichnen — ein Hinweis auf eine damals übliche Art, den Heiligen zu feiern, von der später die Rede sein wird. Doch fehlt Joseph noch immer in der Florentiner Ausgabe von 1486, in der großen Lübecker von 1475 und jener des Pariser Theologen Le Munerat von 1490. Es ist also zunächst Deutschland, welches dem Nährvater des Herrn seinen Platz unter den Heiligenfesten des Jahres anweist; von Süddeutschland ist seine Einführung ins Heiligenverzeichnis ausgegangen, und in den Niederlanden hat, wie es scheint, sich diese Erwähnung erstmals zu vollständigen Festangaben ausgebildet. Auf diese letztere Entwicklung wird später eingegangen werden müssen.

Drittes Kapitel.

Die Darstellung des hl. Joseph in der Kunst jener Zeit.

1. Überblick.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß vom 5. Jahrhundert ab die Griechen und Lateiner fast jeden Zusammenhang in der Literatur verloren haben, während in der Kunst, wenigstens nach der ikonographischen Seite, Byzanz das weströmische Reich auf Jahrhunderte hinaus in seinen Bann gezogen hat. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Behandlung des hl. Joseph und jener historischen Bilder, welche seine Figur enthalten, besonders in der Darstellung der Geburt des Herrn. Freilich bleibt trotzdem die Eigenart der beiden Völkergruppen bestehen, die Lateiner sind den Griechen nicht in allen Stücken gefolgt; die byzantinischen Neuerungen haben die lateinischen Traditionen nicht gänzlich verdrängt, und als aus den Trümmern der römischen Antike sich lebensfrisch das römische Reich deutscher Nation erhob, fehlte es nicht an neuen Anregungen, die allerdings nicht sofort die byzantinischen Elemente ausschalten konnten.

[1] Desponsatio ... Transitus eiusdem beati Ioseph sponsi genetricis Dei, qui et pater nutritius Salvatoris nostri digne meruit appellari.

[2] Ähnlich schon früher zwei Handschriften der Mediceerbibliothek in Florenz (15. Jahrhundert).

So kommt es, daß die Periode, welche wir eben zu betrachten haben und welche verschiedene kunstgeschichtliche Epochen umfaßt, nach der ikonographischen Richtung im allgemeinen als byzantinisch bezeichnet werden kann.

Ihre Aufgabe fand die darstellende Kunst dieser Zeit in der Ausschmückung der in großer Pracht erstehenden Kirchen und der zum Gottesdienst notwendigen Gerätschaften. Die Plastik versuchte sich in Herstellung kunstvoller Erztüren, in Elfenbeinschnitzereien zu Antipendien, Buchdeckeln, Kapseln usw. Die Freskomalerei und die spärlicher auftretende musivische Kunst belebte die weiten Wandflächen des damaligen Kirchengebäudes; vor allem bemühte sich die kräftig aufblühende Buchmalerei um glanzvolle Verzierung der meist liturgischen Handschriften, und sie besonders ist später grundlegend geworden für die ikonographische Gestaltung auch in den andern Kunstzweigen. Auf all diesen Gebieten begegnen wir dem hl. Joseph, er ist verknüpft mit den immer größer werdenden Bilderreihen, in welchen man das Leben des Erlösers und seiner Mutter darzustellen beliebte. Gerade in der Erweiterung dieser Gesamtzyklen tritt mehr als in der Behandlung der einzelnen Szenen der große Unterschied zwischen den Richtungen der beiden Völker hervor: im Abendland erweiterte sich dieser an Hand der kanonischen Evangelien, wenn auch innerhalb der einzelnen Szenen apokryphe Elemente sich bemerkbar machten; die Griechen jedoch schoben bei ihrer großen Vorliebe für die Apokryphen unbedenklich Illustrationen zu solchen Berichten in die Reihe der evangelischen Bilder ein. Es kam natürlich nicht immer und überall die ganze Summe der Bilder zur Verwendung; die Auswahl richtete sich teils nach den Zeitumständen teils nach singulären Verhältnissen im verfügbaren Raum oder im Können der Künstler.

2. Ältere Zyklen byzantinischer Richtung.

Da die neuen Anregungen vom Osten kamen und über Byzanz und Ravenna ins Abendland eingeführt wurden, beginnen wir die Betrachtung am besten mit dem Orient. Bei diesem Gange ist eine weitgehende Beeinflussung durch die Apokryphen selbstverständlich.

In einer syrischen Bibelhandschrift zu Florenz, gefertigt von dem Kalligraphen Rabula 586[1], ist eine Miniaturdarstellung der Geburt Christi erhalten, die wohl als frühester byzantinischer Typus gelten kann. Die Hintergrundarchitektur scheint als Ort der Begebenheit ein Zimmer andeuten zu wollen. Das in Windeln gewickelte Kind liegt auf einem mit Kissen belegten Ruhebett; davor sitzt die Mutter, nach auswärts gewendet, während Joseph, nur halb sichtbar, hinter dem Lager

[1] Garrucci tav. 130[2]. Schmid Fig. 21; vgl. Text S. 89.

steht und mit staunend erhobener Hand das Kind betrachtet; er nimmt also an dem Geheimnisse mit großem Interesse teil. Sein Gesicht ist bartlos, die Kleidung ist anscheinend die altrömische.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung des Weihnachtsbildes zeigt der berühmte Bischofsstuhl von Ravenna, der mit dem Namen des Bischofs Maximian (546—552) in Beziehung gebracht wird[1] und wohl in der Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden ist im Bereiche des griechischen Geistes[2], vielleicht als Kopie nach byzantinischen Vorlagen. Er enthält auch noch viele andere Bilder mit der Figur des hl. Joseph, so daß es sich verlohnt, ihm eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Von den zahlreichen Elfenbeintäfelchen mit biblischen Reliefs, die seinen Schmuck bilden, interessieren uns zunächst nur die acht Täfelchen an der Innenseite der gewölbten Rückenlehne, die eine der ältesten Illustrationen zu der im Protevangelium des Jakobus vertretenen Legende darstellen.

An die Verkündigung Marias reiht sich deren Besuch bei Elisabeth, der insofern beachtenswert ist, als nicht bloß die heiligen Frauen sich begegnen, sondern auch deren Männer; wie hinter Elisabeth der Priester Zacharias (mit Weihrauchgefäß?), so erscheint hinter Maria der hl. Joseph; er tritt aus einem Tore hervor und trägt in der Rechten einen Stab, während er die Linke andächtig auf der Brust ruhen läßt. Es ist wohl das erste Mal, daß Joseph hier als Begleiter Marias angenommen wird; die Literatur bietet hierfür noch keinen Anhaltspunkt, und die Denkmale der Kunst kennen nur eine Begegnung der beiden Frauen. — Noch merkwürdiger ist die folgende Darstellung: vor einem Hause steht ein Mann mit einem Stabe, der eindringlich zu einer vor ihm stehenden Frau redet. Diese ist in ihren Mantel eingehüllt; sie hält mit der Linken einen Tuchstreifen an das Kinn und hebt mit der Rechten eine Schale wie zum Trinken empor. Zu Füßen ist eine Quelle; hinter ihr steht ein Engel mit einem Stabe, der zum Manne zu sprechen scheint. Hierin erkennt Garrucci eine Illustration zu jenem Berichte der Apokryphen, daß Joseph seiner reinsten Braut Vorwürfe macht wegen ihres gesegneten Zustandes, dessen Grund ihm unbekannt war (Tafel 2, Bild 10). Maria hält zum Beweise ihrer Unschuld die Schale mit dem Prüfungswasser empor, und der Engel hinter ihr klärt ihren Bräutigam über das Wunder des Heiligen Geistes auf. Die ursprüngliche Legende ist hier allerdings sehr frei umgestaltet. — Die Szene der Geburt des

[1] Garrucci tav. 414 ff. Schmid Fig. 53, Text S. 111.

[2] Als Entstehungsort wurde genannt Alexandrien oder Grado (vgl. Rossi, Bullettino 1865, 29); nach Schmid ist er wahrscheinlichst in Ravenna selbst entstanden.

Heilandes[1] (Tafel 2, Bild 11), jetzt in der Sammlung Stroganoff in Rom, zeigt schon die Anfänge zu jener auffallenden Umformung und Ausschmückung, welche jahrhundertelang die Kunst beherrschte. Das Kind liegt auf einem gemauerten Kasten, der Krippe, womit schon seit dem 4. Jahrhundert als unzertrennliches Zubehör Ochs und Esel verbunden sind. Am Fuß der Krippe liegt Maria auf einem Polster nach Art einer gewöhnlichen Wöchnerin und verrät in ihrer Haltung Schwäche und Müdigkeit. Vor ihr kniet die ungläubige Hebamme Salome, welche ihre verdorrte Hand flehend ihr entgegenstreckt[2]. Joseph steht diesmal, im Profil sichtbar, links von der Krippe; seine Linke hält er im Mantel, die Rechte hat er verwundert erhoben, und seine Blicke ruhen auf dem Kinde. Auch hier also zeigt er noch Anteilnahme an dem menschgewordenen Gott. — Die Anbetung der Weisen erscheint in der Anordnung der alten Katakombendarstellungen: Joseph steht hinter dem Throne Marias, vorwärts geneigt wie in Bewunderung und Anbetung.

Zu dieser Reihe gehört eine weitere Elfenbeintafel, die getrennt von diesem Bischofstuhle in Ravenna aufbewahrt wird[3]. Auf ihrem oberen Teile sieht man Joseph schlafend auf einem Bette liegen, tief in seinen Mantel gehüllt; hinter dem Lager erscheint ein Engel, der zu ihm spricht. Auf dem unteren Teile sitzt Maria mit den Anzeichen hoher Schwangerschaft quer auf einem Esel, den ein Engel führt, während Joseph nebenhergeht und seine anscheinend müde Gattin liebevoll stützt. Es handelt sich hier offenbar um die Reise nach Bethlehem (Tafel 2, Bild 12). Die Verbindung dieser Szene mit einer Engelserscheinung findet sich auch bei andern späteren Darstellungen.

Es ist höchst bedeutsam, daß dieses Werk byzantinischen Geistes in Ravenna sich findet; denn Ravenna übertraf zur Zeit des Exarchats an

---

[1] Abbildung auch bei Schmid Fig. 53.

[2] Salome ist nach den Apokryphen (Protev. Kap. 19 f; Pseudo-Matth. Kap. 13) jene zweite Hebamme, welche nach der Geburt Christi zur Höhle kam und, während die erste (Zelomi), welche Augenzeuge der wunderbaren Geburt gewesen war, laut die Jungfräulichkeit Marias pries, selber ungläubig blieb und sich aufs handgreiflichste von diesem Wunder überzeugen wollte. Als sie daran ging, Hand an Maria zu legen, verdorrte ihr Arm. Sie flehte nun gläubig um Heilung. Da erschien ihr ein Engel und wies sie an das göttliche Kind, das sie berühren und tragen sollte. So wurde ihr Arm wiederhergestellt. — Auf den bildlichen Darstellungen kniet sie deswegen flehend vor dem Heiland, ihre verdorrte Hand an die Krippe führend. Hier legt sie, abweichend von der Legende, ihre Hand an den Arm Marias — wohl ein Versehen des Kopisten, der bei dem Raummangel gezwungen war, die Gruppierung zu ändern, dabei aber die Haltung der Salome unverändert beibehielt.

[3] Garrucci tav. 417[3]. Kraus, Realenzyklopädie II 72.

Bedeutung das alternde Rom, und über diese Stadt dringen erstmals in ausgedehnterem Maße byzantinische Einflüsse ins unfruchtbare Abendland ein. Der Typus des hl. Joseph ist auf diesen Bildern festgeprägt worden für viele Jahrhunderte: der Heilige trägt immer Bart und volles Haar und ist mit einer langen Tunika bekleidet, über die ein weiter Mantel geschlagen ist. Trotz der offenen Anlehnung an die Apokryphen ist sein Aussehen nicht das eines betagten Greises, sondern das eines rüstigen gereiften Mannes.

Zwei Darstellungen aus dieser Gruppe des Bischofstuhles finden sich wieder auf einem syrischen Elfenbein des 6. Jahrhunderts[1] und auf einem (wohl griechischen) Elfenbeinbuchdeckel von Paris[2]. Die erste Szene, der Tadel Marias durch ihren Bräutigam, stimmt beim ersten fast ganz mit dem Ravennater Vorbilde überein, während beim zweiten Engel, Schale und Quelle fehlen; die Reise nach Bethlehem zeigt dort eine etwas losere Gruppierung, hier dagegen fehlt der führende Engel.

Ravennatischen Einfluß zeigt auch eine Pyxis aus der Abtei Werden[3], die wenig später entstanden sein dürfte und im Stil noch ganz an die altrömische Sarkophagskulptur anknüpft, obschon ikonographisch die Geburt des Herrn mit ähnlichen Mitteln dargestellt ist wie auf diesem byzantinisch gedachten Werke (Tafel 2, Bild 9). Wir finden denselben gemauerten Kasten mit dem Kinde und den beiden Tieren, wir sehen die Mutter auf einem Polster ruhen, allerdings in sitzender Stellung — eine ungeschickte Verschmelzung des altrömischen Typus der Sarkophage mit dem neuen Motiv —; auch Salome steht dabei mit ihrem verdorrten Arm. Joseph dagegen ist eine singuläre Erscheinung; er sitzt zur linken Seite hinter Maria „in würdevoller Haltung mit wallendem Bart und jupitermäßigem Haupte. Er ist nicht mit der Säge, sondern mit hohem Zepter, nicht mit der Exomis, sondern mit der Tunika und kunstvoll drapiertem Mantel ausgestattet, durchaus an die Gestalten der älteren Götter auf antiken Sarkophagen erinnernd" (Schmid).

5. Entwicklung der Weihnachtsdarstellung in der byzantinischen Kunst vom 6. Jahrhundert ab.

Doch kehren wir wieder zu Byzanz zurück. Während die eine Art der Weihnachtsdarstellung über Ravenna nach Westrom eindrang, entstand im Morgenland ein zweiter Typus für die Geburt des Herrn, der erst-

[1] Graeven, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke in photographischer Nachbildung (Bd I: Aus Sammlungen in England; Bd II: Italien) II 64.

[2] Garrucci tav. 458[2].

[3] Garrucci tav. 438[1], als Kelch des hl. Ludger († 809) bezeichnet (!). Schmid Fig. 55, Text S. 116 ff.

mals auf einer Ampulla des Domschatzes von Monza (6. Jahrhundert)[1] sich findet und berufen war, bald die Welt zu erobern. Das Kind liegt hier statt auf dem sonst üblichen Krippenkasten auf einer Wolkenbank, welche die Szene horizontal abteilt; Ochs und Esel dürfen nicht fehlen. Darunter liegt Maria auf ihrem Ruhelager. Joseph sitzt zur Seite, im Profil sichtbar, und blickt gerade vor sich hin. Durch einen gleichzeitigen Schriftsteller, Chorizius von Gaza[2], ist das Vorkommen dieses Typus auch anderwärts bezeugt; er hat sich in seinen wesentlichen Zügen überaus lange erhalten. Erweiterungen dieser Szene finden sich im byzantinischen Reiche vom 7. Jahrhundert an[3]; man hat die Begebenheit vor einen Hügel verlegt, in dessen weiter Höhle die Krippe mit den Tieren und die Mutter Platz gefunden haben. Auch die früher selbständige Verkündigung an die Hirten wurde in die Darstellung einbezogen, später auch die Anbetung der Weisen; der Stern, welcher schon auf den Werken von Ravenna und Monza über dem Kinde sichtbar ist, wird von Engeln verehrt, und die zwei aus der Legende bekannten Ammen werden in ihrer eigensten Beschäftigung abgebildet, wie sie in einer antik geformten Wasserschale das Kind waschen, wobei eine davon gewöhnlich aus einer Kanne Wasser zugießt. Am schönsten tritt uns diese Form entgegen in einer Miniatur des schon früher erwähnten Menologiums des Kaisers Basilius (Tafel 3, Bild 13). Eine Abweichung von der vorherrschenden Art liegt nur darin, daß Maria diesmal frei auf einem Felsblock sitzt und sich wie sprechend dem Kinde zuwendet, — ein ähnliches Motiv, daß die Mutter sitzt, sich mit dem Kinde beschäftigend, findet sich auch sonst noch mehrere Male. — Joseph wird immer gleichmäßig behandelt; in lange Tunika und weiten Mantel gekleidet hat er seinen Platz meist zur rechten Seite außerhalb der Geburtsgrotte in einer sitzenden, fast kauernden Stellung, bald im Profil, bald von vorn sichtbar; das Haupt stützt er gewöhnlich sorgenvoll mit der Hand. Nur selten hat er der Krippe seine Aufmerksamkeit zugewendet; zuweilen scheint er auch eingeschlafen zu sein. An dieser Haltung des Heiligen wurde nichts geändert, selbst als vom 11. Jahrhundert ab die herkömmliche Szene quantitativ noch mehr erweitert wurde durch anbetende Engel, Hirten und Weisen.

Es dauerte nicht lange, bis dieser neue byzantinische Typus mit dem abseits sitzenden Joseph auch im Abendlande Eingang fand und sowohl den älteren römischen wie auch jenen vom Ravennater Bischofstuhl verdrängte; ja selbst in Rom, dem Sitze der alten Kunst, verließ man die

[1] Garrucci tav. 433[8], bezeichnet als Eulogienbüchse (*εὐλόγια κυρίου τῶν ἁγίων τόπων*). Schmid Fig. 35, Text S. 90.

[2] Schmid S. 91. [3] Ebd. S. 93 ff und die entsprechenden Bilder.

früheren Vorlagen. Die neu erforschten Fresken von Maria Antiqua, welche aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammen [1], geben trotz äußerster Zerstörung Kunde von einem vollständigen Marienleben nach den Apokryphen in der Art, wie es bisher nur bei den Griechen sich fand. Die Geburt Jesu, welche noch besser erkenntlich ist, zeigt Maria auf reich geschmücktem Polster liegend und Salome, welche ihre verdorrte Hand an den Arm Marias führt, sowie den Stern über der Krippe. Von Joseph ist keine Spur erhalten, weder hier noch auf andern bestimmbaren Gemälden; er scheint in der Weihnachtsdarstellung überhaupt gefehlt zu haben, wie schon früher auf dem gleichartigen Fresko der St Valentinskatakombe an der flaminischen Straße [2], das auf die Restaurierungsarbeiten des Papstes Theodor (641—649) zurückgeführt wird. Joseph galt jedenfalls als so nebensächlich, daß er ohne weiteres ausgelassen werden konnte, während man auf die Salomeszene nicht verzichtete. Doch fand sich der Nährvater Christi in den bei den Byzantinern üblichen teilnahmslosen Stellung auf einem durch Zeichnungen bekannten Mosaik des ehemaligen Oratoriums Maria ad praesepe bei der Peterskirche [3], dessen Wandschmuck Papst Johann VII. (705—707) beschafft hatte. Der Marienzyklus dieser Kapelle bewegte sich dem Umfange nach ganz auf dem Boden des Evangeliums; den hl. Joseph finden wir außer der erwähnten Szene noch bei der Anbetung der Könige, wo er hinter dem Throne Marias steht, und bei der Darstellung Jesu im Tempel, wo er mit Anna der seligsten Jungfrau folgt. Den überlieferten Zeichnungen nach würde man ihn nicht gerade für einen alten Mann halten; doch auf einem noch erhaltenen Fragment aus der Weisenanbetung trägt seine Figur Bart und Haare von weißer Farbe, was wohl das höhere Alter andeuten soll; sein Kleid besteht aus weißer Tunika und ebensolchem Pallium. Damit hat auch in Rom der byzantinische Typus zu herrschen begonnen, und von da ab findet er sich sehr häufig durchs ganze Abendland, zunächst auf Werken der Kleinkunst, auf Elfenbeintäfelchen, Glaspasten und geschnittenen Steinen [4]. Ein kleiner Unterschied gegenüber dem morgenländischen Vorbilde liegt einesteils in der anfänglich größeren Vernachlässigung des hl. Joseph, andernteils in der Salomeszene; während dort die zwei Ammen beim Baden des Kindes dargestellt wurden, hat man hier die um Heilung flehende Salome bevorzugt und sie noch beibehalten, als man bereits die Badeszene auf-

[1] Wilpert, Appunti sulle pitture della chiesa di S. Maria Antiqua (Krumbacher in Byzant. Zeitschr. XIV [1905] 581 ff).

[2] Garrucci tav. 84[a]. Schmid Fig. 60.

[3] Garrucci tav. 279—281. Schmid Fig. 59.

[4] Garrucci tav. 478[31]. Kraus, Realenzyklopädie II 485 ꝛc.

genommen hatte. Die weiteren Wandlungen des byzantinischen Typus haben auf Westrom keinen Einfluß mehr ausgeübt. Ganze Zyklen der römischen Richtung von nennenswerter Vollständigkeit sind aus dem 6. bis 8. Jahrhundert nicht mehr erhalten geblieben.

4. Die späteren byzantinischen Zyklen.

Vom 8. Jahrhundert ab hat sich die Kunst des Morgen- und Abendlandes ohne gegenseitige Beeinflussung selbständig weiter entwickelt. Es muß demnach die ikonographische Entwicklung in jedem Reiche gesondert betrachtet werden. Für die Verwendung des hl. Joseph gewinnen jetzt die immer weiter ausgreifenden Zyklen erhöhte Bedeutung.

Wenn wir zunächst die griechische Kirche ins Auge fassen, so finden wir den in Frage kommenden Bilderkreis in den herrlich illuminierten Handschriften, unter denen künstlerisch das Menologium Basilianum eine hervorragende Stelle einnimmt. Die reichste Illustration zum apokryphen Jugendleben der Gottesmutter bietet unter den bekannten Werken eine glänzend geschmückte Handschrift der Homilien des Mönches Jakobus[1] im 11. Jahrhundert. Für die monumentale Kunst würden wohl die noch wenig durchforschten alten Kirchen der Griechen, besonders die der Athosklöster, eine reiche Ausbeute gewähren. Dies läßt schon neben den wenigen bekannt gewordenen Proben[2] der spätere Ableger byzantinischer Kunst im Abendlande, der Markusdom von Venedig, erkennen. Auf zwei von den vier Säulen, welche das Ziborium des Hauptaltares tragen[3], finden sich mehrere Szenen aus dem Protevangelium dargestellt, die eine ältere ikonographische Tradition verkörpern. Sie sind wohl von auswärts eingeführt und weisen ein höheres Alter als die bisherige Kirche

---

[1] Bibl. nat. Paris n. 1162; Bibl. Vatic. bei Rohault de Fleury, La sainte Vierge; Études archéologiques et iconographiques I, Paris 1878, chap. 17, pl. 72—76.

[2] Z. B. Mosaiken der Kirche Kahrié Dschami zu Konstantinopel (vor dem Adrianopeler Tor, μονὴ τῆς χώρας) aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in H. Barth, Konstantinopel (Berühmte Kunststätten XI, Leipzig 1901), Abb. 30 ff.

[3] F. Ongania, La Basilica di S. Marco (1881): Al. P. Zorzi, Colonne storiate che sostengono il ciborio dell' altare maggiore 282 ff. In Betracht kommen die zwei vorderen Säulen des Ziboriums. Bei der Aufstellung am jetzigen Platze und der Adaptierung zum jetzigen Gebrauch wurde ein Ornamentstreifen zu einem Spruchband umgemeißelt, und die Inschriften verraten auch eine Zeit, die mit den altgriechischen Traditionen nicht mehr ganz vertraut war; der Hohepriester wird z. B. Issachar genannt wie im liber de ortu Mariae. Die Überschriften für unsere Darstellungen lauten: 1, 9: Virga Ioseph apparuit florida, cui Virgo fuerit commendanda; 2, 1: Annuntiatio. Suspicio Maria. Maria it ad Elisabeth. Nativitas Iesu Christi.

auf; man meint sie schon dem 6. Jahrhundert zuteilen zu können. Bedeutungsvoller sind jene ältesten Mosaiken in einem der linken Seitenschiffe[1], welche kurz nach der Vollendung des Baues (1094 Einweihung) und sicher noch vor dem 13. Jahrhundert entstanden; sie bieten ein vollkommenes Marienleben aus einer späteren Überlieferung. Über die fernere Ausgestaltung der griechischen Ikonographie in diesem Punkte gibt zuverlässigste Nachricht das sog. Malerbuch vom Berge Athos[2], welches in seinen ältesten Bestandteilen auf einen Maler namens Manuel Panselinos zurückgeht, der im 11. oder 12. Jahrhundert auf Athos lebte; es bildete bis zum heutigen Tag wie schon vorzeiten eine feststehende Norm für die Ausschmückung der griechischen Kirchen und blieb bei der Bedeutung des heiligen Berges nicht auf den engen Kreis beschränkt, in dem es entstanden ist. Aus diesen und verwandten Quellen läßt sich der Josephszyklus der griechischen Kirche (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) mit ziemlicher Sicherheit zusammenstellen.

Die Byzantiner beginnen die Bilderreihe mit der wunderbaren Auserwählung des Heiligen zum Behüter der seligsten Jungfrau; in diesem Zusammenhange tritt er ja zum erstenmal in den Apokryphen auf. Die Ziboriumssäulen von San Marco zeigen diese Szene in einem Doppelbilde. Um den Hohenpriester haben sich viele Personen geschart, welche überrascht und gespannt dem Stabwunder entgegensehen. Der hl. Joseph erscheint einmal rechts mit einem Stabe in der einen Hand, während er die andere bewundernd ausstreckt; neben ihm steht Maria. Links von dieser Hauptszene soll vermutlich die Vermählung selber angedeutet sein; denn die beiden stehen wieder beisammen, diesmal mit Schriftrollen in den Händen. Dies ist wohl eine der ersten bekannten Darstellungen, welche das Stabwunder zum Gegenstand haben. Auf den Mosaiken von San Marco sind beide Szenen etwas deutlicher wieder-

---

[1] Ongania, La Basilica di S. Marco: Pietro Saccardo, I mosaici (1888) 305 (vgl. die erweiterte französische Ausgabe: Les mosaïques de St-Marc à Venise, Venise 1897, 26); Illustration von Kreutz (1843) tav. 41 ff.

[2] Es wurde immer wieder überarbeitet, erweitert und abgeschrieben und führt seine letzte Redaktion zurück auf einen Mönch des Klosters Furna Agrapha namens Dionysios (angeblich 1458 geschrieben). Von dem bekannten französischen Archäologen Didron wurde es gelegentlich aufgespürt und veröffentlicht 1845. Nach dessen Ausgabe wurde es ins Deutsche übersetzt von Godehard Schäfer, Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855. Später erschien auch eine griechische Ausgabe unter dem Titel: *Ἑρμηνεία τῶν ζωγράφων ὡς πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ζωγραφίαν ὑπὸ Διονυσίου τοῦ ἱερομονάχου καὶ ζωγράφου τοῦ ἐκ Φουρνὰ τῶν Ἁγράφων συγγραφεῖσα ἐν Ἄθῳ τῷ* 1458 (*Ἔκδοσις δευτέρα, Ἀθήναις* 1885). In Betracht kommt für uns besonders das dritte Buch (Marien- und Christusleben § 210—218; Illustrationen zu Muttergottesfesten § 289—394 und -hymnen § 400).

gegeben (Tafel 3, Bild 17) und zeigen schon die typische Gestaltung der späteren Zeit. Man sieht zuerst den Hohenpriester, der als Zacharias bezeichnet ist, seines Amtes walten; er betet, während die Stäbe der Freier an die Bundeslade gelehnt sind; keiner derselben weist ein Zeichen auf. Daneben erscheint die Auserwählung Josephs; der Priester reicht einen blühenden Stab aus dem Allerheiligsten an die Schar der Bewerber hin; der vorderste von ihnen, als Joseph kenntlich gemacht, greift nach diesem, während ein anderer aus der sonst leblosen Gruppe auf ihn hinweist. Unter dem erhobenen Arme des Priesters steht in etwas über halber Größe Maria, welche ihre Hände dem von Gott bezeichneten Hüter entgegenstreckt. Auf den Mosaiken von Kahrié und in der Handschrift des Mönches Jakobus begegnen wir ganz der gleichen Szene; nur finden wir in letzterer noch eine Taube über dem Haupte Josephs und über dem blühenden Stabe. Auch das Malerbuch (III, § 393) hat sich diesen Stoff angeeignet und beschreibt dessen Ausführung also: „Der Tempel und in demselben der Prophet Zacharias, welcher betet, und hinter ihm sind andere Priester, welche einander die Heiligste zeigen; und von ihnen nimmt sie Joseph mit der Hand, und andere Menschen sind hinter ihnen."

Der Illustrator des Mönches Jakobus hat auch den Abschied Marias vom Tempel und den Priestern in zwei Szenen dargestellt; die eine spielt sich innerhalb des Heiligtums, die andere vor demselben ab. Joseph, der als Begleiter Marias dabeisteht, trägt im ersten Falle ein Buch in der Hand, im zweiten auch noch eine Säge über dem Rücken. Bei seiner Ankunft in Nazareth wird das heilige Paar von drei Männern und einem Knaben empfangen, wobei Joseph Säge und Doppelbeil hält. Beide lassen sich dann in dieser Stadt häuslich nieder, was durch Sitzen angedeutet wird. Auch das Familienleben hat eine Darstellung gefunden: Maria sitzt auf einem Throne und hält ein Buch auf dem Schoße, während sie sich gegen einen Knaben wendet, der anscheinend als Diener mit zwei Krügen kommt. Auch Joseph tritt ein; er kehrt wohl von seiner Arbeit zurück und trägt eine Säge an einem Stock über der Schulter.

Sehr beliebt war bei den Griechen jene Szene aus den Apokryphen, in welcher Joseph seine reinste Braut wegen ihrer Schwangerschaft zur Rede stellt; sie hat auch schon eine längere Tradition hinter sich und hat durch das Malerbuch (III, § 210) eine unverdiente Fortdauer erhalten. Das Relief auf den Ziboriumssäulen von Venedig enthält nur Joseph und Maria; der erstere sitzt auf einer Bank und lehnt sich auf einen Stock; die letztere steht aufrecht vor ihm mit ausgebreiteten Armen und offenen Händen, als wollte sie ihm schmerzliche Überraschung aus-

drücken oder ihre jungfräuliche Reinheit beweisen. Das Trinken des Prüfungswassers ist nicht mehr angedeutet. Sonst steht der Heilige gewöhnlich vor einem Gebäude und redet eindringlich „mit schrecklicher Gebärde" (Malerbuch) auf Maria ein, die wie verlegen sich ihm zuwendet; er trägt einen Stab oder eine Schriftrolle in Händen; nach einer russischen Miniatur[1] stürzt er mit ausgebreiteten Armen auf sie zu. Als Begleitung finden wir auf den venezianischen Mosaiken zwei bartlose Personen mit Schriftrollen; sie sollen vielleicht die Priester vorstellen, in deren Gegenwart die Auseinandersetzung erfolgte. Dem Illustrator des Mönches Jakobus ist dieser Stoff ganz besonders lieb, da er fast zehn Bilder auf denselben verwendet. Da sehen wir zunächst Joseph sorgenvoll auf seinem Bette liegen, während Maria ihm gegenübersitzt; dann in offener Unterredung mit ihr in Gegenwart anderer Personen; hierauf muß er im Tempel das Fluchwasser trinken und wird hinausgeführt; das gleiche geschieht mit Maria. Die Jungfrau wird der Elisabeth zur Obhut gegeben, wobei ihr Bräutigam sie begleitet. Es wird auch dargestellt, wie die Diener der Priester die heiligen Personen aus dem Tempel treiben, die seligste Jungfrau mit Stöcken bedrohen und beide in tiefste Betrübnis versetzen; des weiteren die Untersuchung vor dem Hohenpriester Zacharias im Tempel und ihre endliche Rechtfertigung.

Im Malerbuche von Athos ist die Auseinandersetzung der beiden Gatten mit einem Motive aus der Heimsuchung Marias verbunden: Elisabeth steht wie in Verzückung vor der gesegneten Jungfrau. Was dies bedeuten soll, wird einigermaßen verständlich durch ein Mosaik der Kahriékirche; dort finden wir auf dem Bilde, das die Reise nach Bethlehem darstellt, den hl. Joseph auf einem Polster schlafend ausgestreckt und einen Engel redend auf ihn zufliegen. Im Hintergrund erblicken wir zwei Frauen, welche als Maria und Elisabeth erklärt werden. Damit soll wahrscheinlich angedeutet sein, daß bei Joseph der bange Zweifel sich einstellte, als Maria vom Besuche bei Elisabeth zurückkehrte. Übrigens ist die Engelserscheinung an Joseph auch eigens abgebildet worden; in einer griechischen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek aus dem 11. Jahrhundert[2] liegen Maria und Joseph je auf ihrem Bette einander gegenüber; am Bette Josephs steht der tröstende Engel.

Das griechische Malerbuch (III, § 211) hat, ähnlich wie der Bischofstuhl von Ravenna, unsern Heiligen auch als Begleiter Marias beim

[1] Liturgische Prachthandschrift (hymnus akathistos und canones auf Maria) aus der Bibliothek des Heiligen Synod zu Moskau, zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert entstanden (Copies photographiées des miniatures des Ms. grecs conservés à la Bibl. Synodale autrefois Patriarcale de Moscou [1862] Tafel 7).

[2] Ms. grecque n. 74. Fleury, La sainte Vierge tav. 15.

Bild 13. **Geburt Christi.** Miniatur im Menologium des Basilius. Rom, Vatikan.

Bild 14—15. **Szenen aus dem Leben des hl. Joseph.** Vom Paliotto zu Salerno.

Bild 16. **Vermählung Mariä und Geburt Christi.** Miniatur des Evangeliars Heinrichs II. München, Kgl. Bibliothek. (Phot. Teufel.)

Bild 17. **Auserwählung des hl. Joseph.** Mosaik in S Marco zu Venedig. (Nach Ongania)

Bild 18.
Auserwählung des hl. Joseph und Vermählung Mariä.
Tympanonrelief von Notre-Dame zu Paris.

Bild 19.
Flucht nach Ägypten.
Von der Domtüre zu Benevent.

Bild 20.
Reise nach Bethlehem.

Bild 21.
Geburt Christi.

Bild 22.
Bad des Kindes.

Bild 23.
Flucht nach Ägypten.

Vom Klarenaltar im Dom zu Köln.

Besuche ihrer Base Elisabeth angenommen; während vor dem Hause die beiden Frauen sich umarmen, stehen abseits deren Männer, „die miteinander reden".

Die Reise nach Bethlehem mag auch mehrfach dargestellt worden sein, wenngleich das Malerbuch diese Szene nicht enthält. Sie besteht jetzt aus drei Personen; Maria auf dem Esel oder Maultier (Kahrié) bildet den Mittelpunkt, Joseph und eine andere, meist nimbierte Person, die nach den Apokryphen als einer der „Herrenbrüder" Jakobus oder Simeon zu erklären ist, geleiten sie des Weges; eine dieser Personen trägt zuweilen das Gepäckbündel auf dem Rücken. — Zu Kahrié schreitet Joseph in ehrfurchtsvoller Haltung hinter der Gottesmutter her, die sich wie sprechend nach ihm umsieht, während er sonst lieber führend vorausgeht. Ebendort ist auch die Ankunft in Bethlehem abgebildet; Joseph im Mittelpunkt der Darstellung schreitet auf das Tor der Stadt zu und weist, sich zurückwendend, den andern das Ziel; Maria zuhinterst geht diesmal zu Fuß, und ihr Gefolge besteht aus drei weiteren männlichen Personen.

Die Geburt des Herrn ist immer in der früher besprochenen Weise wiedergegeben; die Säulen von San Marco folgen hier jedoch der älteren ravennatisch-römischen Richtung, da sie die um Heilung bittende Salome als einzige Erweiterung enthalten. Auffallend ist, daß das Malerbuch (III, § 213) gänzlich mit der bisherigen Auffassung gebrochen hat; die Ammenszene und alles apokryphe Beiwerk ist weggefallen, und die beiden Eltern knien anbetend vor der Krippe. „Wenn man statt der Höhle eine Hütte setzt, so paßt die Beschreibung (der Mittelgruppe) auf Gemälde des italienischen Quattrocento. Alles verweist unbedingt auf eine Kenntnis italienischer Renaissancevorbilder. Dieser Abschnitt dürfte somit wohl den zahlreichen Zusätzen des 15. und 16. Jahrhunderts beizuzählen sein."[1]

Die Ankunft der Weisen wurde, wie schon früher erwähnt, in der späteren Zeit immer mit der Hirtenanbetung zu einem Gesamtbilde vereinigt[2]; aber das Malerbuch (III, § 214) hat auch hier eine eigene Szene ganz nach dem Muster des Giotto und seiner Nachfolger angegeben.

Unter den folgenden Bildern des Zyklus ist neben der Darstellung des Jesuskindes im Tempel und dessen Wiederauffindung unter den

[1] Schmid, Geburt Christi 101.

[2] Die Ziboriumssäule von S. Marco hat diese Szene noch selbständig gegeben; Joseph steht aufrecht links neben Maria und hat die Rechte zum Ausdruck der Aufmerksamkeit gegen die Wange erhoben.

Schriftgelehrten, welche auch das Malerbuch (III, § 215 218) noch in der alten Weise schildert, das bemerkenswerteste die Flucht nach Ägypten (III, § 216). Sie wurde gewöhnlich ganz mit den gleichen Mitteln dargestellt wie die Reise nach Bethlehem, nur zeigt sie mehrfache Erweiterungen. Die Landschaft enthält neben einem Berge regelmäßig eine Stadt und davor oder darüber eine begrüßende Figur, die, bald männlich, den in den Apokryphen erwähnten Fürsten Aphrodisio, bald weiblich, das huldigende Ägypten andeutet; der Einzug des Heilands in diesem Lande galt nämlich als Besitzergreifung des ewigen Königs von den Reichen der Heidenvölker. Wenn das Malerbuch auch den Sturz der Götzenbilder erwähnt, so scheint dieser Gedanke mehr der abendländischen Überlieferung entnommen zu sein, da die bekannteren Darstellungen, besonders die herrliche Miniatur des Menologium Basilianum[1], davon nichts wissen. Bei der ebengenannten Auffassung der Szene konnte man sogar den hl. Joseph ganz entbehren, wie in der oben erwähnten Moskauer Prachthandschrift, wo Maria mit dem Kinde allein zu Fuß[2] eintritt, empfangen von zwei Männern, während zugleich die Götzen vor dem Heiland zusammenbrechen. Indes ist anderseits diesem Heiligen eine so hervorragende Stellung zugewiesen, daß er es ist, der das Kind trägt[3], während Maria für sich allein auf dem Esel nachfolgt. Dieses Motiv kehrt später auch in Unteritalien wieder auf dem Bronzetor von der Kathedrale zu Benevent (12. Jahrhundert; Tafel 3, Bild 19). Die Rückkehr von Ägypten ist eine einfache Umkehrung dieser Szene; auch eine Engelserscheinung findet sich in diesem Zusammenhange dargestellt[4].

5. Die späteren abendländischen Zyklen.

Der lateinische Bilderkreis, soweit er den hl. Joseph betrifft, ist wesentlich einfacher als jener der Griechen zu gleicher Zeit und beschränkt sich auf Illustrationen zu evangelischen Berichten, wenngleich einzelne Züge der apokryphen Legende und byzantinischen Vorlagen entnommen sind. Sein voller Umfang läßt sich nur gewinnen durch Zusammenstellung der verschiedenen Denkmale, vorab der reich verzierten Handschriften; am vollständigsten findet er sich in einer Bibel des italienischen Klosters

---

[1] Fleury, La sainte Vierge chap. 8, tav. 42.

[2] Sämtliche Personen zu Fuß (Joseph mit Stab, Maria mit Kind, Salome, Jüngling mit Gepäck) zeigt ein Elfenbein des Louvre aus dem 10. Jahrhundert (Fleury a. a. O.).

[3] Z. B. Bibl. nat. Paris, Ms. grecque n. 74 (12. Jahrh.; Fleury a. a. O. tav. 15). [4] Ebd.

Farfa[1] und auf dem Paliotto von Salerno[2] (Tafel 3, Bild 14 u. 15), beides Werke des 11. Jahrhunderts. Für die Wandmalerei, die wohl aus der Buchillustration ihre Vorbilder nahm und zur Zeit der Karolinger besonders in Reichenau zu schöner Entwicklung gelangte, ist uns durch Berichte von Zeitgenossen ein ähnlicher Bilderkreis bezeugt[3]. Es sind hierbei immer die nationalen Eigentümlichkeiten und die Zeitunterschiede in den einzelnen Bildern wie in den Gruppen zu beachten, damit der Gang der Entwicklung nicht verkannt werde.

Die erste in Betracht kommende Szene handelt von der Erscheinung des Engels an den schlafenden Joseph, welche ihm Aufklärung bringen soll über das Geheimnis seiner Braut. Die Auffassung derselben unterscheidet sich wenig von der Darstellung, wie sie bei den Griechen üblich war. Nach Andeutungen einer Architektur hat man sich den Vorgang im Innern eines Hauses zu denken. Der Heilige schläft ruhig auf einem Bette, das oft sehr schön ausgestattet ist; er ist einfach gekleidet und meist in eine Decke gehüllt; der Engel steht redend neben ihm oder erscheint in einer Wolke. Im Abendlande ist diese Darstellung häufig zu treffen, meist als Illustration zum Evangelium der Weihnachtsvigil; es ist dann an jene Engelserscheinung zu denken, durch welche Joseph gemahnt wird, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen. Öfters findet man das gleiche Bild in anderem Zusammenhang. Die Bibel von Farfa bringt drei solcher Engelserscheinungen; außer der genannten ist eine eingefügt nach der Einführung des Jesuskindes im Tempel und vor der Anbetung der Könige, wohl jene, welche die Flucht nach Ägypten befiehlt; die dritte geht der Rückkehr aus der Verbannung voraus. Diese letzten beiden Erscheinungen finden sich auch in der Echternacher Evangelienhandschrift Kaiser Ottos III. in Gotha[4].

In einem Evangeliarium, das Kaiser Heinrich II. dem Bamberger Domschatz geschenkt hatte[5], ist aus dem Evangelium der Weihnachtsvigil ein anderer Vorgang herausgehoben, nämlich die Vermählung des hl. Joseph mit Maria (Tafel 3, Bild 16), ähnlich wie sie auf dem Sarkophage von La Puy aufgefaßt ist, doch in erweiterter Form. Zwei

[1] Cod. Vat. lat. 5729. Beissel, Vatikanische Miniaturen, Freiburg i. Br. 1893, 29 ff.

[2] Ein kostbares Antipendium mit dreißig Elfenbeinreliefplättchen; Abbildung bei Kraus, Kunstgeschichte II 1, 40 ff; Text 39 ff.

[3] Walafridus Strabo, Picturae historiarum Nov. Test. (MPL. CXIV 915). Ermoldus Nigellus, Carmen elegiacum de rebus gestis Ludovici Pii (über die Pfalzkapelle von Ingelheim [MPL. CV 624] ꝛc. vgl. Kraus a. a. O. 52 ff).

[4] Besprochen bei Beissel, Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto zu Aachen . . ., Aachen 1886, 18 ff.

[5] Jetzt in der kgl. Bibliothek München Clm 4451 (Cim. 56).

bartlose Männer, welche der reicheren Kleidung nach zu schließen wohl als Priester betrachtet werden sollen, führen Maria als Braut dem hl. Joseph zu; der links von ihr stehende hat seine Rechte auf deren Schulter gelegt und weist mit der Linken auf Joseph hin, mit dem er zu sprechen scheint. Maria selbst streckt ihrem Bräutigam beide Hände entgegen, der seinerseits ebenfalls mit beiden Händen sie empfängt. Hinter ihm stehen zwei unbärtige Männer mit kurzer Tunika und längerem Mantel. Diese Szene ist bisher noch sehr selten; vielleicht haben wir hier das einzige Denkmal vor uns.

Aus dem Kreise des Weihnachtsevangeliums stammt noch die Reise Josephs und seiner Braut nach Bethlehem. In einem der Regensburger Schule angehörigen Perikopenbuch der Münchener Staatsbibliothek[1] ist sie deshalb auch verbunden mit der Darstellung des Kaisers Augustus, der den Befehl zur Aufzeichnung des Erdkreises erläßt. Maria sitzt, wie gewöhnlich, quer auf einem Esel; voran schreitet Joseph, der sich sprechend nach ihr umwendet und mit der Rechten auf die vor ihnen liegende Stadt Bethlehem weist, auf deren Tor er eben seinen Fuß setzt. Dies ist die einfachste Form der Darstellung; sie zeigt aber schon mehrere typische Bereicherungen gegen früher: einmal die beiden Städte Jerusalem und Bethlehem, dann das obligate Reisegepäck, ein Stück Tuch, das von einem über die Schulter getragenen Stabe herabhängt und bald wie ein Kleidungsstück bald wie ein Beutel oder Quersack erscheint; wenn nicht, wie hier, der hl. Joseph damit beladen wird, so trägt es eine andere dienende Person, die teils führend vorausgeht teils schützend nachfolgt; es kann hierbei auch an Jakobus, den „Bruder des Herrn", gedacht werden, der nach den Apokryphen als Sohn Josephs Begleiter auf dieser Reise war, wenngleich der bei den Byzantinern übliche Nimbus fehlt. Auf dem Paliotto von Salerno übernimmt die Führung der lasttragende Jüngling, und Joseph geht hinter Maria und hält sie stützend bei der Hand (Tafel 3, Bild 14). Ein eigentümliches Gegenstück aus karolingischer Zeit bietet eine Initiale des fälschlich so genannten Evangeliariums Ludwigs des Frommen, wo Maria und Joseph zu Fuß des Weges gehen[2].

Die häufigste aller Darstellungen aus dem Kindheitsleben Jesu ist auch im Abendlande die Weihnachtsdarstellung, deren Entwicklung schon früher dargelegt wurde. Der Typus, der sich in der Marienkapelle von St Peter findet, ist für das Abendland maßgebend geblieben;

[1] Clm 15713 (Cim. 179); entstand wohl zu Regensburg nach 1100. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts, Leipzig 1901 139, Fig. 57.

[2] Swarzenski a. a. O. 139.

der hl. Joseph wird dem heiligen Geheimnisse möglichst weit entrückt, abseits in eine Ecke gesetzt[1] oder manchmal ganz ausgelassen[2]. Gerne wird er auch schlafend dargestellt in zusammengekauerter Stellung.

Doch nicht überall war es so; verschiedene deutsche Malerschulen gingen eigene Wege, warfen den aus den Apokryphen übernommenen Ballast ab und wiesen dem so innig beteiligten hl. Joseph eine passendere Stellung zu. Die zur Zeit der Karolinger auch durch ihre Kunsttätigkeit hochberühmte Abtei von Reichenau bietet uns in dem als codex Egberti[3] bekannten Sakramentar eine Illustration zum Weihnachtsfest, welche der Würde der Gottesmutter wie ihres Gemahles in gleicher Weise gerecht wird. Vor einem gemauerten Stall, aus welchem Ochs und Esel blicken, liegt auf einer ebenfalls gemauerten Krippe das göttliche Kind, dessen Haupt in den Armen der nebenan sitzenden Mutter ruht; „sie legte ihn ja in die Krippe", wie das zugehörige Evangelium berichtet. Joseph, ein rüstiger, bärtiger Mann, steht Maria gegenüber zu Füßen der Krippe und weist mit Blick und Hand auf den neugebornen Erlöser, dessen Schutz er nun übernehmen soll. Dieses edle Werk hat auch anderwärts Anerkennung gefunden und verschiedene deutsche Malerschulen beeinflußt; die in Echternach entstandenen Illustrationen zum Evangeliar Heinrichs III., nun in Bremen[4], sind nur verkleinerte Kopien des codex Egberti. Nicht ganz so hoch erschwang sich die Auffassung der Kölner Schule, welche das dem Kaiser Otto III. gewidmete Evangelienbuch im Aachener Domschatz[5] schuf. Auch hier steht Joseph zu Häupten der Krippe und ist wie sprechend dem Heiland zugekehrt; doch Maria liegt noch unten vor der Krippe, freilich mehr wie sitzend aufgerichtet, und sie streckt ihre Arme dem Kinde entgegen. Ganz ähnlich ist diese Szene auch im schon genannten Evangeliar Kaiser Heinrichs II. aus dem Bamberger Domschatz (Tafel 3, Bild 13) und in einer liturgischen Bilderhandschrift des 11. Jahrhunderts, welche in der Dombibliothek zu Hildesheim sich findet und wahrscheinlich unter Reichenauer Einfluß entstanden

[1] Vgl. die zahlreichen Elfenbeinskulpturen bei Graeven, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke; Erztüre des hl. Bernward († 1018) von Hildesheim (Beissel, Der hl. Bernward von Hildesheim, Hildesheim 1895); die Werke der Regensburger Schule (Swarzenski a. a. O.) 2c.

[2] Z. B. Evangeliar der Uta (ebd. 102), Bibel von Farfa (?), Paliotto von S. Ambrogio zu Mailand (hervorragendes, in Gold und Silber getriebenes Kunstwerk des 9. Jahrhunderts); Braun in „Stimmen aus Maria-Laach" LVII (1899) 294 ff 2c.

[3] Franz X. Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti in der Stadtbibliothek zu Trier, Freiburg 1884, Tafel 12. Fäh[1], 357, Fig. 198.

[4] Beissel, Die Bilder der Handschriften des Kaisers Otto im Münster zu Aachen. [5] Ebd. Tafel 21.

ist[1]. Die Elfenbeintafel der Einbanddecke der Bamberger Prachthandschrift dagegen drückt das Verhältnis unseres Heiligen zum Jesuskind noch schöner aus, indem er, wie Maria zu Häupten, so zu Füßen des Kindes sitzt und ganz in die Betrachtung desselben versunken erscheint.

Die Anbetung der Weisen ist nicht mehr so häufig behandelt wie früher, und in der Regel ist auch der hl. Joseph dabei nicht gegenwärtig; wo er aber beigezogen ist, hat er seinen Platz der alten Überlieferung gemäß hinter dem Throne Marias, und es mag wohl mehr den Raumverhältnissen als bewußter Absicht zuzuschreiben sein, wenn er auf dem Tympanon der Goldnen Pforte von Freiberg (Sachsen; 13. Jahrh.)[2] links vom Throne der Gottesmutter neben einem Engel in der Ecke sitzt und aufmerksam zu Maria aufblickt.

Das Fest Mariä Lichtmeß gab Veranlassung, auch die Darstellung Jesu im Tempel häufig abzubilden. Während Maria das Kind über einen Altar hin dem ehrfurchtsvoll erwartenden Simeon hinreicht, steht Joseph meist hinter ihr in der Rolle eines einfachen Zuschauers; gewöhnlich trägt er auf verhüllten Händen die zum Opfer bestimmten Tauben, wenn sich diese nicht in der Hand einer begleitenden Dienerin finden. Bei beschränkten Verhältnissen der Darstellung hat man ihn öfters auch ganz ausgelassen.

Seltener hat man die Flucht nach Ägypten künstlerisch verwertet, aber immerhin noch auffallend häufig, da ja die liturgische Festordnung für sie keinen Raum bot; zuweilen galt sie als Illustration zum Feste der unschuldigen Kinder, weil der zugehörige Schriftabschnitt davon redet. Ikonographisch ist diese Szene der schon früher behandelten Reise nach Bethlehem durchaus nachgebildet, so zwar, daß ein Regensburger oder Salzburger Meister Bertolt im Eifer des Kopierens das Jesuskind ganz vergessen hat[3]. Wohl unter byzantinischem Einfluß hat man hauptsächlich in Italien diese Darstellung erweitert durch eine begrüßende Figur am Stadttore[4], die entweder mit Zeichen der Unterwürfigkeit oder mit gastlichem Labetrunk[5] sich naht. Der Sturz der

[1] Schnütgen in Zeitschr. für christliche Kunst III (1890) 143, Bild 1. Diese Handschrift stimmt in ihrer Ausstattung nicht mit den Werken der Schule des Bischofs Bernward überein.

[2] Förster, Denkmale der deutschen Malerei und Bildnerei I, Leipzig 1881, 1.

[3] Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts 158, Bild 77. Kopie aus dem Münchener Perikopenbuch ebd. Bild 57.

[4] Z. B. Paliotto von Salerno (Tafel 3, Bild 15).

[5] Z. B. Elfenbein im Museo civico zu Bologna (11. Jahrh.), unteritalische Arbeit; Graeven, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke II 5. — Die zur Begrüßung gebeugte gekrönte Figur trägt auf der Schulter einen Schlauch und auf verhüllten Händen eine Schale.

Götzenbilder[1] scheint mehr im Abendlande selbst als ausschmückendes Motiv erfunden worden zu sein zu einer Zeit, als die apokryphen Traditionen wieder kräftiger im Volke aufzuleben begannen. Öfters auch ist dem hl. Joseph bald ein Knecht bald ein Engel als Beschützer beigegeben[2].

Einigemal ist auch die Rückkehr der heiligen Familie aus dem Lande der Verbannung dargestellt worden, ganz nach dem eben besprochenen Schema der Flucht. An die Stelle des huldigenden Ägyptens tritt dann das begrüßende Palästina[3].

Zum letztenmal begegnen wir unserem Heiligen im Tempel, wo er sein Pflegekind nach dreitägigem Suchen mit Maria unter den Schriftgelehrten wiederfindet: meist eine Illustration zum Evangelium des ersten Sonntags nach Epiphanie. Während Maria ihren Sohn anspricht, steht Joseph hinter ihr und betrachtet ihn verwundert[4].

Als Ergebnis dieser Untersuchung darf festgestellt werden, daß der hl. Joseph auch in dieser Zeit noch nicht zu einer notwendigen Figur mit unbedingt anerkannter Rolle geworden ist, geschweige denn daß man ihm eine selbständige Beachtung geschenkt hätte. Er steht nirgends im Vordergrund, nicht einmal in jenen Szenen, in welchen er die Hauptperson bildet, wie in den Engelserscheinungen, die eben nur Einleitung zu andern Ereignissen des Lebens Jesu sind, oder in der Auserwählung und Vermählung, wo die historische Erzählung sich mit der Person Marias beschäftigt. Bei der Geburt des Heilands hat man ihn auch jetzt noch am liebsten beiseite gesetzt, und in andern Szenen aus dem Leben Jesu, wo er tatsächlich zugegen war und auch von der Schrift erwähnt wird, hat man seine Gegenwart nicht immer für erforderlich gehalten.

Sein Typus ist ein fester geworden: man hat ihn, den Zeichnungen nach zu urteilen, als gereiften Mann betrachtet. Wenn man aber erwägt, daß in den Werken der Malerei die Farbe seiner Haare viel öfter weiß oder grau als dunkel ist, so erkennt man deutlich, daß man ihn wirklich

---

[1] Z. B. Hauptportal der romanischen Kirche von Moissac (12. Jahrh.). Kuhn, Allgemeine Kunstgeschichte II (Plastik), Fig. 498.

[2] Auf dem Paliotto von Salerno führt der Engel, auf der Kanzel von S. Michele in Groppoli (romanisch) schwebt ein Engel über nachfolgenden Männern (Fäh[1], 353, Fig. 196).

[3] Bibel von Farfa; S. Marco. In einem Evangeliar der Nationalbibliothek Paris trägt Joseph das Kind auf der Schulter, während Maria allein auf dem Esel sitzt; Palästina huldigt (Grimouard, Iconogr. chap. 8).

[4] Codex Egberti (Kraus, Die Miniaturen 2c. Tafel 17); Evangeliar Ottos III. zu Gotha (Beissel, Die Bilder der Handschriften des Kaisers Otto im Münster zu Aachen 18 ff); S. Marco; Malerbuch.

mit den Apokryphen an die Schwelle des Alters versetzte; immerhin macht er noch einen so rüstigen Eindruck, daß er seine Aufgabe am Heiland und dessen Mutter erfüllen konnte. Bestimmte Abzeichen wurden ihm nicht beigelegt; seine Ausstattung richtet sich nach den Umständen.

Die Entwicklung der Josephsdarstellung in der Kunst bestätigt also dessen Beurteilung in der Literatur: er wird immer nur nebenbei behandelt und nie für sich selbständig betrachtet; bestimmte dogmatische Anschauungen kommen in seinem Bilde nicht zur Geltung; er ist eine rein historische Persönlichkeit von untergeordneter Bedeutung. Das Zeugnis der abendländischen Kunst geht aber insofern weiter, als es Kunde gibt von dem beständig steigenden Ansehen der apokryphen Legenden im Volke, das sich in der Literatur noch nicht in dieser deutlichen Weise aufzeigen läßt. Bei aller Unselbständigkeit in der Gestaltung hätte man doch keine Bilder und Typen geschaffen, die man nicht verstanden oder zu erklären gewußt hätte. Indes läßt die Behandlung des Heiligen bei der Geburt des Herrn auch erkennen, daß damals schon ein Widerspruch gegen die Apokryphen erfolgte. Immerhin bleibt es merkwürdig, daß, während in den höheren Kreisen der Gelehrtenwelt die Achtung vor dem Heiligen immer mehr zunimmt, nach den Zeugnissen der Kunst im Volke fast ein umgekehrter Gang zu herrschen scheint.

Vierter Abschnitt.

Der hl. Joseph im Zeitalter der Scholastik. Anfänge seiner Verehrung.

Erstes Kapitel.

Die Theologie über den hl. Joseph.

Um die Wende des ersten christlichen Jahrtausends hat im Abendlande sich ein neues geistiges Leben zu entwickeln begonnen, in welchem auch die Theologie über die Grenzen der bisherigen wenig veränderten Tradition hinausging und in Verbindung mit der scholastischen Spekulation einerseits und der mystischen Betrachtungsweise anderseits sich zur höchsten Blüte erhob. Es bleibt nun zu untersuchen, welche Beachtung dem hl. Joseph in dieser neuen Geistesströmung zu teil wurde, und in welcher Weise der Kanon von Fragen, den die Wissenschaft früherer Jahrhunderte aufgestellt hatte, sich unter ihrer Herrschaft weiter entwickelte.

An der Schwelle dieser neuen Zeit stehen drei hochangesehene Männer, die man als Vertreter ebenso vieler Richtungen betrachten kann und die durch ihre Stellungnahme zu unserem Heiligen einen guten Ausblick auf die Entwicklung des Kultes in der kommenden Zeit gewähren; es sind dies Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St Viktor. Ersterer wandelt in unserer Frage noch in den Bahnen der traditionellen Exegese, der zweite mag als Repräsentant der mystischen Richtung gelten, während der letzte die Spekulation der Scholastik vertritt. Sie verraten ein ausgeprägtes Interesse für den hl. Joseph, wenngleich sie noch nicht ausdrücklich von ihm handeln und wie ihre Vorgänger nur nebenbei gelegentlich anderer Fragen seiner gedenken. Es ist deswegen angezeigt, ihnen besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

1. Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux.

Rupert von Deutz († 1135), zu seiner Zeit einer der edelsten Söhne des hl. Benedikt, hat in seiner Schriftauslegung sich an die herkömmlichen Formen gehalten, dieselben aber erweitert durch herrliche Gedanken,

die er aus seinen tiefsinnigen, der Mystik zugewandten Betrachtungen schöpfte. So weiß er besonders der sonst so trockenen Genealogie die schönsten Deutungen zu geben. Er vergleicht sie mit der Himmelsleiter, die einst der Patriarch Jakob im Traume sah. „Die Seitenbäume dieser Leiter sind die höchsten der Väter, die edelsten dieser Ahnenreihe Abraham und David, denen unter einem Schwure die Verheißung gegeben wurde. Die höchste Sprosse dieser Leiter, auf welche Gott sich stützt, ist der hl. Joseph, der Mann Marias, von welcher Jesus geboren ist. Wie aber stützt sich der Herr und Gott auf ihn? So wie das Mündelkind auf den Vormund; da er nämlich in dieser Welt ohne Vater geboren ist, so stützt er sich auf den hl. Joseph, daß dieser dem Kinde der beste Vater sei und durch seine väterliche Sorgfalt den Knaben samt seiner jungfräulichen Gebärerin erhalte.“[1] Nicht minder schön erklärt er den Grund, warum gerade auf Joseph die Genealogie Christi geführt wurde und er in derselben so sehr hervorgehoben ist. „Da die drei ersten, die drei hervorragendsten Abraham, David und Joseph sind, hervorragend vor allen, an die eine Verheißung gegangen ist, so muß man vorerst fragen, was denn der Evangelist beabsichtigt, da er sie mit so großer Auszeichnung nennt. Er achtet nämlich auf die Fortschritte der Verheißung, durch welche Christus als Mensch, König und Gott zu verschiedenen Zeiten diesen drei verheißen wurde.“ Dem Abraham wurde er als Mensch versprochen: In deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden; dem David ferner als König: Von der Frucht deines Leibes will ich einen auf deinen Thron setzen; dem Joseph endlich als Gott und Erlöser: Er wird sein Volk erlösen; denn von Sünden erlösen kann nur Gott. „So wurde der Stammbaum Christi auf Joseph hergeführt, dem die letzte, aber auch die beste Verheißung zu teil wurde.“[2] Wiederum vergleicht Rupert diese Ahnenreihe „mit der langen Angelschnur eines Fischers, die in das Meer dieser Welt geworfen wird und an ihrem Ende einen Eisenhaken mit dem Köder trägt, d. h. den wahren Gott im wahren Fleische, um den Leviathan zu fangen, jene große Schlange, welche die Menschenseelen wie kleine Fischlein verschlingt. Nun wissen wir aber, daß nicht am Fleische, sondern am Eisen die Angelschnur festgemacht ist. . . . So geht die Ahnenreihe des Erlösers nicht nach der fleischlichen Abstammung auf Maria, sondern nach der

[1] In Matth. 1 (MPL. CLXVIII 1317); ebenso In Gen. 7, 22 (MPL. CLXVII 467); De div. offic. 18 (MPL. CLXX 75). Vgl. die Benutzung dieses Gleichnisses bei Johannes von Damaskus (S. 83), der eben dadurch die wahre Ehe zwischen Maria und Joseph leugnet.

[2] De div. offic. 19 (MPL. CLXX 78).

göttlichen Verwandtschaft auf Joseph, der nicht Christi leiblicher Vater ist, sondern des Glaubens und der Verheißung vorletzter Erbe."[1]

Rupert preist dann den Nährvater Christi mit dem hl. Augustin als wahren Ehemann Marias. „Wenn der Evangelist den seligen Joseph den Mann Marias nennt, so gibt er ihm damit einen großen und wahren Namen; denn wenn er der Mann Marias ist, ist er auch der Vater Christi. . . . O wahre und heilige Ehe!" ruft er aus, „o himmlische, nicht irdische Ehe! Wie nämlich und wodurch waren sie verbunden? Dadurch, daß ein Geist und eine Treue in ihnen war; nur das Verderben des Fleisches hatte hier nicht statt. . . . Das Leben oder die Verbindung dieser Gatten war ganz himmlisch; die aus dem Heiligen Geist kommende eheliche Liebe dieser beiden, deren Wandel ja im Himmel war, lebte in beiden, übergab die Braut der Treue dieses Mannes, und aus dem Fleische der Jungfrau den Menschen bildend, goß sie diesem väterlichen Manne vollkommen die Liebe zu diesem Kinde ein, das geboren werden sollte."[2] Der Hauptgrund für diese Verbindung war nach diesem Lehrer, Maria vor jeder Nachforschung zu verschonen. „Der Bräutigam oder vielmehr der Name eines Bräutigams hüllte die himmlische Hochzeit (die Verbindung des Gottessohnes mit der Menschennatur) ins Geheimnis, hütete die verschlossenen Türen des Brautgemaches, so daß den außen Vorübergehenden das Licht der Klarheit im Innern nicht ganz offensichtlich wurde, sondern nur höchstens so weit, als es durch Strahlen aus Ritzen oder Fensterspalten offenbar werden durfte."[3]

Auch des Hieronymus Äußerung über die Jungfräulichkeit des hl. Joseph hat Rupert sich zu eigen gemacht[4], und er ist wohl der erste, der zu ihrer Bestätigung die Stelle aus dem Hohenliede (2, 16) verwendet: „Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein; er weidet unter Lilien, bis der Tag anbricht und die Schatten sich neigen." Er fügt erklärend hinzu: „Wer sind denn diese Lilien anders als Joseph, der Freund des Geliebten, und ich (Maria), seine Auserwählte, der er sagt: Wie die Lilie unter Dornen, so ist meine Freundin unter den Töchtern? Wahrhaft, beide sind Lilien, nämlich durch ihre jungfräuliche Ehe und ihr ganz keusches Zusammenleben."[5]

Wenn der Engel den hl. Joseph, da er betreffs seiner Braut in Sorge ist, als Sohn Davids anredet, so hat das nach Rupert ebenfalls

---

[1] Dieses Gleichnis wurde häufiger auf Maria allein bezogen (Rup., In Matth. 1: MPL. CLXVIII 1319. Innocentius III, Sermo 29 in Nativ. B. M. V.: MPL. CCXVII 585 ff). [2] In Matth. 1 (MPL. CLXVIII 1319).

[3] In Matth. 1 (MPL. CLXVIII 1322).

[4] In Matth. 1 (MPL. CLXVIII 1331).

[5] In Cantica Cant. 2 (MPL. CLXVIII 871).

einen tiefen Sinn; er zeigt sich gerade auch durch den Entschluß, Maria unter solchen Umständen zu verlassen, als einen würdigen Sohn Davids. Wie nämlich sein Ahne David vor dem Verfolger Saul lieber in die Verbannung gehen als von der Erlaubnis des Gesetzes Gebrauch machen und ihn töten wollte, so wollte auch Joseph lieber Maria verlassen und in die Fremde ziehen, als sie nach dem Gesetz der Strafe überantworten. „Noch mehr aber ist er von da ab würdig gewesen, mit solcher Auszeichnung, bei solcher Gelegenheit, zu solcher Zeit Sohn Davids genannt zu werden, weil er auch denselben Glauben hatte wie sein gläubiger Vater David; er glaubte ja, was vorher unerhört gewesen, daß jene, welche empfangen hatte, Jungfrau war nach den Worten des Engels: Was in ihr geboren ist, ist vom Heiligen Geiste. Denn dieses Wort des Engels, das er im Schlafe empfing, war die Erfüllung jener Verheißung, durch deren gläubige Annahme der Vater Abraham gerechtfertigt und Freund Gottes genannt wurde, und sogleich gehorchte auch Joseph, voll Glauben gegen Gott, voll Wohlwollen gegen die Jungfrau, bis dahin schon ein gerechter Mann, von da ab aber der gerechteste.“ [1]

In dieser Ausführlichkeit, mit dieser liebevollen Hingabe hat noch kein Schriftsteller dem hl. Joseph seine Betrachtung zugewendet, und selbst Ruperts großer Zeitgenosse, der hl. Bernhard von Clairvaux († 1153), der nicht minder herrlich über den Gemahl der Gottesmutter schrieb, kann nach dieser Hinsicht mit ihm sich nicht messen. Doch ist bei der weiter ragenden Bedeutung dieser außerordentlichen Persönlichkeit auch sein Lob des hl. Joseph viel bekannter, ja durch Aufnahme in die späteren kirchlichen Offizien zum Gemeingut des ganzen christlichen Volkes geworden. Bernhard hat eigentlich nur in der zweiten seiner berühmten Homilien zum Evangelium der Verkündigung (Hom. 2. super Missus est n. 12—16) [2] von diesem Heiligen gehandelt, aber hier in geradezu klassischer Weise alles zusammengestellt, was die bisherige Tradition über ihn ausgesprochen hat. Er forscht nach den Gründen, welche Maria zur Ehe führten, und betont hier namentlich auch jene Absicht der göttlichen Vorsehung, welche die Menschwerdung des Wortes dem Teufel zeitweilig verbergen wollte [3]; er untersucht die Motive, auf die hin Joseph seine Braut zu entlassen gedachte, und kann keine für beide Teile ehrenvollere Lösung finden als jene, daß Joseph das Geheimnis Marias kannte und demnach sich für unwürdig hielt, mit ihr zusammenzuwohnen. Der Name Joseph selbst aber erinnert ihn an den gleichnamigen Pa-

[1] In Matth. 1 (MPL. CLXVIII 1323 f).
[2] MPL. CLXXXIII 61 ff.
[3] Lectiones 2. Nocturni in festo Desponsationis B. M. V.

triarchen von Ägypten[1] wie auch die Angabe seiner Abstammung an den großen Stammvater David[2], und in herrlichen Zügen führt nun Bernhard den Vergleich mit diesen beiden Männern durch. Bemerkenswert ist, daß er anscheinend nicht eine wahre Ehe zwischen Maria und Joseph annimmt; Mann Marias nannte letzteren der Evangelist nicht etwa, weil er Ehegatte, sondern weil er ein Mann von Tugend war; weiter wird dieser Punkt nicht behandelt[3]. — Am bekanntesten ist der meisterhafte bündige Vergleich geworden, den dieser Lehrer zwischen dem Nährvater Christi und dem Vizekönig von Ägypten anstellt. Von Anfang an hatten viele Väter und Lehrer der Kirche oft und eingehend diesen Joseph von Ägypten behandelt und als Vorbild Jesu Christi gedeutet, aber keinem war es eingefallen, die so naheliegende Beziehung auch zum Bräutigam Marias herzustellen; erst bei Haymo findet sich eine Andeutung: „Weil Joseph die Engelserscheinung so klug zu beurteilen wußte, ist er nicht bloß dem leiblichen Ursprunge, sondern auch dem Namen nach jenem Joseph verwandt, der im Schlafe voraussah, daß er seinen Brüdern sollte vorgezogen werden und infolge seiner weisen Deutung der Träume zum Fürsten und Herrn von Ägypten bestellt wurde."[4] Seit aber Bernhard diesen Vergleich gewagt, haben ihn alle späteren Zeiten für selbstverständlich gefunden und mit den Worten dieses Meisters unzählige Male wiederholt, und Albert der Große († 1280) hat es unternommen, etwaigen Bedenken gegenüber die Berechtigung dieses Vergleiches neben der herkömmlichen Deutung auf Christus zu erweisen. In seinem Mariale (sive Quaestiones super Ev. Missus est) stellt er sich nämlich die Frage (qu. 23), ob der Evangelist den Namen Joseph anführen mußte. In der Antwort geht er von dem Satze aus: Wie alles im Neuen Testament, so habe auch diese Ehe im Alten Bunde ein Vorbild haben müssen; infolgedessen müsse sich auch für den Gemahl Marias ein Typus finden lassen, und hierfür scheint kein anderer besser geeignet als der ägyptische Joseph. Ein Typus könne nämlich nach verschiedenen Beziehungen auf verschiedene Personen gehen; wenn dieser darum nach vielen Gesichtspunkten als Vorbild des Heilandes betrachtet werden müsse, so könne er nach andern auch als Vorbild des Nährvaters gelten, so in seiner Diensttreue, in seiner ausgezeichneten Keuschheit, in seinem Verständnis der Träume, in seinem Amt der Fürsorge, in seiner Erhebung über das Land Ägypten.

[1] Lectiones 2. Nocturni in festo S. Ioseph.

[2] Lectiones 5. et 6. in officio votivo de S. Ioseph. Aus dieser Partie ist die schöne Antiphon genommen, welche die Priester zur Vorbereitung auf die heilige Messe beten: O felicem virum, beatum Ioseph, cui datum est. . . .

[3] Lectio 4. ebd. [4] Haymo, Hom. 12 in festo SS. Innoc. (MPL. CXVIII 76).

2. Die Kontroverse über die Josephsehe.

a) Hugo von St Viktor.

Hugo von St Viktor († 1141), der erste hervorragende Vertreter der so berühmt gewordenen Augustinerschule zu Paris, betrachtet im Gegensatz zu den beiden vorgenannten Lehrern den hl. Joseph mit dem forschenden Verstande des Scholastikers und formuliert eine Frage, welche fortan die größten Geister des Mittelalters beschäftigen und die Auffassung vom hl. Joseph auf ein festes Fundament stellen sollte: es war die Frage, ob zwischen Maria und Joseph eine wahre Ehe bestand mit allen Rechten und Pflichten einer solchen oder bloß ein Verhältnis tatsächlichen Zusammenlebens unter dem äußeren Schein einer Ehe. Für die Beurteilung unseres Heiligen war diese Frage insofern von der höchsten Wichtigkeit, weil mit seiner Stellung zu Maria sich auch das Verhältnis zu Jesus ändert: ist er wirklich der Mann Marias, dann hat er auch über den Sohn Gottes wahre Vaterrechte auf Grund der Ehe mit dessen Mutter; ist er aber für Maria nicht mehr als ein Beschützer, dann ist er auch für Christus ein bloßer Vormund und bleibt dem Geheimnis der Menschwerdung so fremd wie jeder andere Mensch. Die bisherige Behandlung dieses Themas hatte nur die eine Frage berührt, ob die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, welche von diesen beiden wie von Ehegatten redet, auch den Tatsachen entspreche, und die Antwort war verschieden, je nachdem man zum Zustandekommen einer wahren Ehe den Geschlechtsverkehr notwendig hielt oder nicht. War früher diese Frage nur gelegentlich gestreift worden, so wurde sie jetzt ausdrücklich aufgeworfen und zu lösen versucht samt all den Schwierigkeiten, die sie im Gefolge hatte.

Gelegenheit dazu bot die wissenschaftliche Erörterung über Wesen und Wirkursache der Ehe überhaupt, die von den Kanonisten und Theologen gleich eingehend betrieben wurde; die Josephsehe sollte gleichsam als Prüfstein für die eherechtlichen Doktrinen gelten. Diese Forschung wurde um so lebhafter geführt, als bisher mangels genauerer Untersuchungen tatsächlich eine große Unbestimmtheit in Theorie und Praxis vorhanden war, und als eben jetzt bei gründlichem Eindringen sich gegenteilige Ansichten geltend machten, je nachdem die Kanonisten oder Theologen zur Sprache kamen. Beide Teile legen die gleichen Voraussetzungen zu Grunde: in jeder Ehe müsse sich nach der Lehre des hl. Paulus ein Abbild der geheimnisvollen Verbindung Christi mit seiner Kirche (sacramentum Christi et Ecclesiae) finden und müsse der die Ehe schließende Willensakt (consensus coniugalis) auf eine eheliche Verbindung (copula coniugalis, societas maritalis) gerichtet sein. Es

fragt sich also: Wann ist diese Sinnbildlichkeit der Ehe vorhanden, und welcher Inhalt ist der ehelichen Verbindung zu geben? oder bestimmter: Ist die Vereinigung im Fleische (copula carnalis) notwendig für die Symbolik des Sakramentes, und geht die eheliche Verbindung (copula coniugalis) ganz in dieser auf? Nach der Beantwortung dieser Fragen richtet sich auch das Urteil über Josephs Ehe mit Maria.

Hugo von St Viktor vertritt hierbei mit aller Entschiedenheit den Standpunkt der Theologen, den er in seinem Schriftchen „Über die Jungfräulichkeit Marias“[1] eingehend darlegt. Daß eine wahre Ehe anzunehmen ist, setzt er ohne weiteres voraus, und die Leugnung derselben gilt ihm als absurd, „da dies die Heilige Schrift durch ihre offenkundige Autorität beweist und die katholische Religion durch ihr Zeugnis bestätigt“. Ebenso fest steht ihm natürlich die andere Wahrheit, daß Maria immer Jungfrau geblieben ist, auch in der Ehe. „Von der unversehrten Jungfräulichkeit der Gottesmutter bekennt fromm der Glaube und gläubig die Frömmigkeit, daß deren Vollkommenheit keineswegs durch das eheliche Versprechen beeinträchtigt wurde, ebensowenig als ihre Keuschheit durch die Empfängnis verletzt und ihre Unversehrtheit durch die Geburt aufgehoben wurde.“ Die Schwierigkeit liegt nun darin, Ehewillen und vollkommene Jungfräulichkeit in Einklang zu bringen. Wenn Maria in den ehelichen Geschlechtsverkehr eingewilligt habe, was doch die Ehe mit sich zu bringen scheint, so habe sie damit den Vorsatz der Jungfräulichkeit verlassen und sei dem Geiste nach nicht mehr Jungfrau, selbst wenn sie es im Fleische bliebe. Hugo stellt also die Frage, ob mit einem wahren Ehewillen auch die Zustimmung zum ehelichen Geschlechtsverkehr notwendig verbunden sei oder ob auch ohne diesen Willen eine wahre Ehe noch möglich sei. Er antwortet mit der Unterscheidung: die Willenseinigung beim Eheabschluß gehe auf ein Rechtsverhältnis zwischen beiden Personen mit einem reichen Inhalt, darauf nämlich, daß der eine Teil dem andern sich zum völligen Schuldner hingibt, sie gehe aber nicht auf den Geschlechtsverkehr für sich; letzterer sei bloß „Begleiter, nicht Bewirker der Ehe, sei bloß Pflicht, nicht aber das Band“. Hugo geht sogar so weit, diesen ganz vom eheschließenden Willen zu trennen, und hält ihn nur dann für Pflicht, wenn eine eigene Abmachung hierüber getroffen wurde; und mit Augustin erklärt er jene Ehe für wahrer und heiliger, in der er ganz ausgeschlossen bleibt. Mit einer solchen Erklärung der Ehe ist freilich jede Gefahr für die Jungfräulichkeit Marias beseitigt. Wenn diese nun aber trotz ihres Vorsatzes, die Reinheit bis ans Ende zu bewahren, dennoch in den Stand der

[1] De b. M. virginitate libellus epistolaris cap. 1 (MPL. CLXXVI 857 ff).

Ehe trat, so geschah es entweder in der Absicht, ihr Vorhaben der Welt zu verbergen, da auch Joseph es im voraus billigte und sich demselben anschloß, oder es geschah im Gehorsam gegen den Wunsch der Eltern, indem sie auf den Schutz dessen vertraute, der in ihr diesen Vorsatz erweckt hatte. Joseph ist also in Wahrheit der Ehemann der Gottesmutter.

b) Gratian.

In gegenteiligem Sinne behandelt die vorwürfige Frage Gratian, der Vater der kanonistischen Wissenschaft, im zweiten Teile seines berühmten Dekretes, das zwischen 1139 und 1142 in Bologna entstanden ist[1]. Bei der hervorragenden Bedeutung dieses Mannes und seiner Anschauungen ist es notwendig, auf dessen Gedankengang näher einzugehen. Das Verhältnis zwischen Maria und Joseph bespricht er nur beispielsweise gelegentlich der Erörterung jener allgemeineren Frage, ob zwischen zwei durch ein Verlöbnis gebundenen Personen (desponsati) eine wahre Ehe bestehe. Dies erörtert er an Hand eines konstruierten Falles in c. 1—45, C. 27, q. 2[2]. Die Untersuchung geht aus von dem römisch-rechtlichen Grundsatz, daß die Willenseinigung es ist, welche die Ehe macht (Consensus facit matrimonium; q. 2, § 1; c. 1—2). Es ergibt sich also auch für ihn die Frage, worauf denn im einzelnen sich der Ehekonsens beziehen müsse, ob auf das bloße Zusammenleben oder auf den Geschlechtsverkehr oder auf beides; wenn auf ersteres, dann wäre auch eine Ehe möglich zwischen Bruder und Schwester; wenn aber auf den ehelichen Verkehr, dann bestand keine Ehe zwischen Maria und Joseph; denn Maria hat sich durch Gelübde zur Jungfräulichkeit verpflichtet (dict. ad. c. 2; c. 3). Im folgenden beweist Gratian durch verschiedene Autoritäten, auch solche, welche von der Josephsehe reden[3], daß wirklich der Konsens die Ehe bewirke; deswegen werden vielfach in Schrift und Rechtsprechung die Verlobten den Eheleuten gleichgestellt (c. 5—15). Dem hält er aber andere Autoritäten gegenüber, welche beweisen sollen, daß außerdem auch noch der tatsächliche Geschlechtsverkehr zur wahren Ehe notwendig sei. Allerdings sind diese Texte nicht echt; eine dem Augustin zugeschriebene Stelle dieser Art (c. 16) findet sich nicht unter seinen Schriften, und das andere verstümmelte Zitat aus einem Briefe des Papstes Leo (c. 17) lautet im Urtext gerade im gegenteiligen Sinne und wäre eher ein Beweis dafür, daß nicht der Verkehr

[1] Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts I, Stuttgart 1875, § 13, S. 48.

[2] Die genauere Inhaltsangabe s. bei Freisen § 19, S. 164 ff.

[3] So c. 5 = Ambros., De inst. virg. 6 (s. S. 35); c. 9—10 = August., De nupt. et conc. 1, 11.

als solcher, sondern in erster Linie der Wille die Ehe macht[1]. Für seine Ansicht bringt Gratian im folgenden noch eine Reihe von Rechtsentscheiden, die bei sonst gleicher Sachlage verschieden lauten, je nachdem Geschlechtsverkehr oder bloß Eheversprechen vorliege (c. 19—34). Dabei kommt er unter anderem auch eingehend auf die Josephsehe zu sprechen (dict. ad c. 29, § 2) und wiederholt die sonderbare Meinung des Ambrosius, Maria sei durch ihren sterbenden Sohn von ihrem noch lebenden Bräutigam getrennt und dem Johannes übergeben worden; dies kann aber keine Ehetrennung (divortium) sein, weil Christus unmöglich eine solche will; also liege auch keine Ehe vor, eben weil Joseph seine Braut „nicht erkannte". — Nun muß sich Gratian mit den Schwierigkeiten abfinden, die seiner Theorie entgegenstehen. Er kann sich nicht verhehlen, daß die Väter auch jene schon Eheleute nennen, unter denen kein Geschlechtsverkehr stattgefunden hat. Zur Lösung unterscheidet er darum auf Grund einer Äußerung des Ambrosius die Ehe selber in eine anfängliche (matrimonium initiatum), die mit dem Verlöbnis beginnt, und eine rechtsbeständige (m. ratum), welche erst durch Vollzug des Eheverkehrs eintritt. Nur in letzterer sei das geheimnisvolle Sinnbild der Verbindung Christi mit der Kirche (sacramentum Christi et Ecclesiae) gegeben, welches die christliche Ehe auszeichnet (c. 35—39). Auch mit Augustin muß er sich auseinandersetzen; denn dieser behauptet, daß zwischen Maria und Joseph eine vollkommene Ehe bestand. Hier kommt er ins Gedränge. Er unterscheidet: diese Ehe heiße hier vollkommen nicht mit Rücksicht auf die eheliche Pflicht selber, sondern mit Rücksicht auf das, was aus ihr folgt; denn auch hier finden sich die von Augustin aufgestellten drei Güter der Ehe. Oder nach dem Sprachgebrauch der Schrift und mancher Väter, sogar des Augustin, könne man hier von Ehe reden im Hinblick auf deren allenfallsige Vollendung in der Zukunft, nicht aber in der Gegenwart schon (dict. ad c. 39). Auch hierfür bringt er Belegstellen, in welchen die Väter von der Josephsehe in der unbestimmten Weise des Altertums reden (c. 40—45). Sein Ergebnis gipfelt also darin, daß zwischen Joseph und Maria keine wahre Ehe anzunehmen ist. — Dieses ist aber durchaus nicht einwandfrei; abgesehen

[1] St Leo (Ep. 167 [ed. Ballerini: MPL. LIV 1198] ad Rusticum episc. Narbon.; inquis. 4) redet von dem Unterschied zwischen Eheweib und Konkubine (non omnis mulier iuncta viro uxor est viri . . . aliud est uxor, aliud concubina); bei einer concubina findet sich nicht das nuptiale mysterium, „nisi forte illa mulier et ingenua facta et dotata legitime et publicis nuptiis honestata videatur". — Die folgende palea (c. 18) von Papst Benedikt ist späterer Zusatz vgl. Schulte § 14, S. 57 ff). Irreführend ist die Behandlung dieser Stelle bei Freisen a. a. O.

davon, daß die für seine Ansicht entscheidenden Stellen falsch sind, steht er noch ganz im Banne jener vom deutschen Rechtsboden aus erwachsenen Auffassung, welche das sacramentum Christi et Ecclesiae zu materiell betrachtet, als ob es nur durch Fleischesgemeinschaft herbeigeführt würde, und welche die eheliche Verbindung für fast gleichbedeutend mit Geschlechtsverbindung hält. So haben z. B. bei Beginn der christlichen Rechtsentwicklung auf deutschem Boden Beda, Hinkmar u. a. geurteilt, während doch schon Augustin auch die andere Seite dieses Verhältnisses betont hat. Gratian hat denn auch von Anfang an hier Widerspruch erfahren, am entschiedensten und zugleich entscheidendsten von seinem Landsmann Petrus Lombardus.

c) Petrus Lombardus.

Der berühmte magister sententiarum († 1164) widmet im vierten Buche seiner in den Jahren 1147—1153 entstandenen Sentenzen[1] bei der Besprechung des Ehesakramentes auch dem Verhältnis zwischen den Eltern des Heilandes seine Aufmerksamkeit. Ganz im Sinne des Hugo von St Viktor bewegen sich seine Ausführungen, die für die nachfolgende Theologie maßgebend geblieben sind. Mit Gratian tritt er in eine offene Polemik ein, ohne ihn, entsprechend dem Zeitgebrauche, namentlich zu nennen. Er geht von dem Gedanken aus, den auch Gratian so sehr betont, daß nämlich die wahre Ehe nach dem Worte des Apostels (Eph 5, 32) ein Sinnbild der Verbindung Christi mit der Kirche sein soll. Aber er setzt schon hier mit der Unterscheidung ein und erklärt: diese Verbindung ist eine geistige, gegründet auf die Übereinstimmung des Willens und der Liebe, sowie eine leibliche, die Christus in der Menschwerdung eingegangen hat. So ist auch die Verbindung der Ehegatten eine geistige, die durch die Erklärung des Ehewillens, und eine leibliche, die durch den Geschlechtsverkehr hergestellt wird. Letztere Art habe auch Gratian und seine Schule im Auge gehabt bei all den Stellen, welche sie für ihre Anschauungen anführen. „Wenn nun das jemand nur nach der oberflächlichen Bedeutung der Worte nimmt, wird er zu einem solchen Irrtum verleitet, daß er behauptet, ohne fleischliche Verbindung sei der Abschluß einer Ehe nicht möglich, und zwischen Joseph und Maria sei keine Ehe oder wenigstens keine vollkommene: eine Annahme, die unrecht ist." Vielmehr ist eine Ehe ohne Geschlechtsverkehr ganz gut möglich, ja nach Augustin um so heiliger, je freier sie von diesem ist, und sie ist geeignet, wenigstens die geistige Verbindung Christi mit seiner Kirche darzustellen, was denn auch der Apostel andeutete mit

[1] Lib. Sent. IV., dist. 26—30. Bester Text in der neuen Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi Bd IV (1889).

den Worten (Eph 5, 25): Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt hat[1]. Das Wesen der Ehe sieht Lombardus mit Gratian und dem alten römischen Rechte in der „untrennbaren Lebensgemeinschaft", deren Erklärung er mehr Aufmerksamkeit widmet als sein großer Gegner. Desgleichen behandelt er auch eingehender die Bedeutung des Ehekonsenses; er verwendet hier die gleichen Autoritäten wie Gratian, sowohl patristische wie juristische; er geht diesem in all seinen Folgerungen nach[2] und bietet hierbei seine berühmt gewordene Unterscheidung des Verlöbnisses, die er der von Gratian gebotenen Unterscheidung der Ehe entgegenstellt. „Es gibt zuweilen ein Verlöbnis, bei dem eine Abmachung zwischen Mann und Weib über eine zukünftige Ehe vorliegt, aber keine Zustimmung für die Gegenwart, und es gibt ein Verlöbnis, das diese Zustimmung für die Gegenwart enthält, nämlich die Eheerklärung (pactio coniugalis), und diese allein macht die Ehe." Das Verlöbnis für die Zukunft schaffe Braut und Bräutigam, das Verlöbnis für die Gegenwart wahre Eheleute[3]. Nach diesem doppelten Sinne seien auch die verschieden lautenden Kanones zu erklären, die Gratian unterschiedlos aufführt, was Lombardus dann im einzelnen darlegt.

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über die Ehe geht der Magister speziell auf das Verhältnis zwischen Maria und Joseph ein (dist. 30, c. 2) und erörtert zuerst die Schwierigkeit, die sich aus der Jungfrauschaft Marias ergibt. Auf Grund einer aus Augustin kompilierten Stelle, die auch Gratian (c. 3) verwendet hatte, nimmt er an, Maria habe sich vorgenommen, jungfräulich zu leben, wenn nicht Gott anders verfüge; aber er geht noch weiter und läßt auch Joseph das gleiche tun. Wenn nun beide Teile doch in eine eheliche Gemeinschaft einwilligten, so geschah

[1] Dist. 26, cap. 6. [2] Dist. 27 per totum.

[3] Dist. 27, cap. 8. Vgl. Freisen § 20, S. 179 ff. Freisen stellt den Lombarden wegen dieser von Gratian abweichenden Unterscheidung wie einen Revolutionär auf eherechtlichem Gebiete dar (vgl. die starke Ausdrucksweise S. 188, Abs. 2). Es hat aber bis dahin weder in der Praxis noch in der Theorie ein allseitig festes Eherecht gegeben, und die Doktrin betrachtete es als ihre Aufgabe, in den unklaren Rechtsstoff durch passende Unterscheidungen Ordnung zu bringen und das Schwanken zu beseitigen. Von diesem Standpunkt aus haben sowohl Gratian als Petrus Lombardus nach entsprechenden Lösungen gesucht und jeder in seiner Weise sie gegeben. Der Vorwurf des Verkennens der historischen Entwicklung (a. a. O.) trifft ersteren nicht minder als letzteren. Eine Einigkeit auf diesem Gebiete hat weder Gratian (concordantia discordantium canonum: der Titel seines Dekrets) noch Lombardus (Secundum hanc distinctionem desponsationis de sponsis varie loquuntur doctores; dist. 27, cap. 8) vorgefunden. Vgl. Petrus Abaelard., Liber Sic et Non cap 123 (MPL. CLXXVIII 1584): Quod coniugium fuerit inter Mariam et Iosephum, et contra, wo er die verschiedenen Aussprüche der Väter über diesen Punkt einander gegenüberstellt.

dies, weil der eine vom andern durch eine Offenbarung des Heiligen Geistes wußte, er sei zur Jungfräulichkeit entschlossen, wenn nicht Gott anders wolle. Diesen Willen hatten sie noch nicht mit Worten ausgesprochen, nach Abschluß der Ehe aber haben sie das Gelübde auch mündlich abgelegt und sind in Jungfräulichkeit verblieben. Der Konsens Marias galt demnach der ehelichen Gemeinschaft überhaupt, der fleischlichen Verbindung aber nur unter der Bedingung, daß Gott etwa ausdrücklich sie befehle[1], wie sie denn bei ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit auch in die eheliche Verbindung nur auf Gottes Ratschluß hin einwilligte. Gleich Gratian untersucht ferner Lombardus, mit welchem Rechte Augustin hier von einer „vollkommenen Ehe" reden könne. Vollkommen sei sie in Bezug auf die Heiligkeit; denn heiliger sind jene Ehen, in denen beide Teile Enthaltsamkeit geloben; vollkommen auch in Bezug auf das dreifache Gut der Ehe, das dieser Verbindung nicht fehle. Und was den Fleischesverkehr angeht, so sei zu beachten, daß durch diesen eine Ehe nicht vollendet wird rücksichtlich ihrer Wahrheit und Heiligkeit, sondern nur rücksichtlich ihrer sinnbildlichen Bedeutung; eine durch Beischlaf vollzogene Ehe stellt nämlich vollkommener die Verbindung Christi mit seiner Kirche dar. Zum Schlusse werden noch kurz die bekannten vier Gründe für die Vermählung Marias aufgezählt.

Daß also hier eine wahre Ehe vorgelegen sei, ist für den Lombarden über allen Zweifel erhaben; darüber war ja die Tradition der Theologen schon lange einig, weswegen er diese Tatsache nicht weiter untersucht; er fragt nur mehr danach, wie diese Annahme gegenüber den Schwierigkeiten sich halten lasse.

d) Die Theologen und Kanonisten des 12. Jahrhunderts.

Wie in der Beurteilung der Ehe überhaupt, so sind insbesondere in der Frage der Josephsehe die beiden angesehensten und einflußreichsten Lehrer des beginnenden Zeitalters der Scholastik einander schroff gegenübergetreten, und die Bedeutung ihrer Bücher sorgte dafür, daß diese Frage auch nicht sogleich zur Ruhe kam. Wie das Dekret in zahlreichen Glossen, Kommentaren und Traktaten fortlebte, so blieben auf dem Gebiete der Theologie die Sentenzen das verbreitetste Lehrbuch und dienten als Grundlage für ebenso zahlreiche Kommentare. Die scharfsinnigsten Geister jener Zeit waren dadurch genötigt, sich mit diesem Problem zu befassen. Der Streit drehte sich in erster Linie um die Wahrung der Jungfräulichkeit Marias, in zweiter Linie um die Erklärung des Wesens

[1] IV., dist. 38, cap. 2: Consensit ergo Maria in maritalem societatem, sed non in carnalem copulam, nisi de eadem specialiter Deus praeciperet.

der Ehe; es mußten beide Begriffe so abgegrenzt werden, daß sie einander nicht ausschlossen, und dies geschah, indem man teils die Jungfräulichkeit teils die Ehe einschränkend umschrieb.

Wie Hugo von St Viktor, so hat auch sein Zeitgenosse Petrus Abälard († 1151), der zeitweilige Lehrer des Lombarden, Marias Reinheit möglichst hoch gestellt[1] und von Anfang an ein Keuschheitsgelübde angenommen: damit vertrage sich nicht ein Konsens zu allenfallsigem Geschlechtsverkehr; er sagt also: „Es sei ferne einem frommen Sinn, daß jene, welche nach allgemeinem Glauben als erste Gott das Geschenk der Jungfrauschaft weihte, zu einer solchen Zustimmung gekommen sei, wo doch viele Jungfrauen, um dieser zu entgehen, lieber den Verlust des Lebens gewählt haben, auch wenn sie Ehefrauen wurden." Unter dieser Voraussetzung konnte Maria nur dann zur Ehe schreiten, wenn sie von vornherein sicher war, daß ihrer Reinheit keine Gefahr drohe; und das traf auch zu: „Die Jungfrau hatte den jungfräulichen Joseph gekannt, da sie mit ihm wegen seiner Liebe zur Keuschheit und wegen der verwandtschaftlichen Bande nahen Verkehr hatte." Den gleichen Anschauungen huldigt mit geringen Abweichungen auch der Bischof Arnulf von Lisieux, der im Kloster von St Viktor sein Leben beschloß (1184)[2]; nur betont er noch schärfer, daß der Geschlechtsverkehr zur wahren Ehe nicht wesentlich gehöre, wie auch das Beispiel der hl. Cäcilia zeige und andere Fälle (z. B. Alter, Schwäche) bestätigen. Der Lombarde hatte bei aller Ehrfurcht vor der Jungfrauschaft Marias ein Gelübde vor der Ehe nicht angenommen, wenn er auch sonst in den gleichen Bahnen wandelt; dazu bestimmte ihn wohl nur die Achtung vor der Autorität des Augustinus, auf die auch Gratian sich gestützt hatte. Petrus von Poitiers († 1205)[3] folgt hierin ganz dem Lombarden. Nur eine dem Hugo von St Viktor zugeeignete Summa Sententiarum[4] weicht insofern ab, als sie die Annahme eines vorausgehenden Keuschheitsgelübdes ablehnt mit der Begründung, daß nach Augustin (De bono viduit. 8) für die, welche Keuschheit geloben, nicht bloß das Heiraten, sondern auch der Wille zum Heiraten etwas Verdammungswürdiges sei. Mit Beda wird angenommen, Maria habe sich von Jugend auf ganz Gott überlassen, bereit, zu

[1] Sermo 1 in annunt. B. M. V. (MPL. CLXXVIII 381 f).

[2] Sermo in annunt. B. M. V. (MPL. CCI 171 f).

[3] Sentent. l. 5, cap. 14 16.

[4] Tract. 7, cap. 10 (MPL. CLXXVI 162 f). Die Autorschaft Hugos wurde angezweifelt, neuerdings aber wieder verteidigt; für diesen siebten Traktat ist sie sicher nicht anzunehmen (vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 393), dieser gehört vielmehr dem Walter von Mortagne an. Die Gedanken stimmen auch nicht überein mit der früher erwähnten Schrift Hugos De B. M. virginitate.

heiraten oder enthaltsam zu leben, wie Gott es wolle; erst nach der Menschwerdung Gottes habe sie Jungfräulichkeit gelobt. Aber auch ohne diesen Geschlechtsverkehr ist mit Recht von Eheleuten zu sprechen, wie eben die Ehe der Jungfrau Maria mit Joseph offenkundig erweist[1]. Es handelt sich also nur um verschiedene Variationen über das gleiche Thema; die Wahrheit der Ehe stand für die Theologen fest; nur in Nebenfragen zeigten sich unwesentliche Verschiedenheiten.

Dieser Pariser Theologenschule trat anfangs die Kanonistenschule von Bologna scharf entgegen[2]. Die unmittelbaren Nachfolger Gratians hielten an der Theorie ihres Meisters fest und polemisierten, zum Teil mit aller Heftigkeit, gegen die Theologen. In dieser Art redet besonders der Magister Rufinus in seiner Summa Decretorum, die ungefähr zwanzig Jahre nach dem Dekret entstanden ist (1157—1159)[3]. Er baut die Unterscheidung Gratians noch weiter aus; unter anderem spricht er von einer doppelten sakramentalen Sinnbildlichkeit der Ehe: sie bezeichne einerseits die Verbindung der Seele mit Gott durch die Gnade und Liebe, anderseits die Verbindung Christi mit der Kirche; erstere sei lösbar und dargestellt durch das Verlöbnis, die andere sei unzertrennlich und versinnbildet im ehelichen Geschlechtsverkehr. Dieser Gedanke ging auch in spätere Glossen über. Der Verbindung zwischen Maria und Joseph spricht er entschieden den Charakter einer wahren Ehe ab und berichtigt hierbei einige schiefe Behauptungen seiner Gegner, wenngleich er auch bekennen muß, wegen der außerordentlichen Heiligkeit dieser Verbindung könne auch in ihr das „Sakrament Christi und der Kirche" sich finden, allerdings nur als besonderes Privileg, das keineswegs eine allgemein gültige Regel begründe. Auch der bekannte Glossator Gandulphus[4] bewegt sich in ähnlicher Richtung, und Johannes Teutonikus[5] hat in seinem zur stehenden Glosse gewordenen Apparatus ad decretum, der sicher vor 1215 entstand, die alten Anschauungen auch bezüglich der Josephsehe fixiert.

Doch bereits der gefeierte Lehrer Rolandus Bandinellus[6], der wohl schon zur Zeit Gratians Lehrer der Theologie (in divinis paginis)

[1] Summa Sentent. tract. 7, cap. 6 (MPL. CLXXVI 159).

[2] Vgl. hierüber Freisen § 20, S. 173 ff.

[3] Summa Decretorum, ed. Singer (Paderborn 1902), Proleg. cxvi ff; in C. 27, q. 2 (p. 440 ff). Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts I, § 26, S. 121 ff.

[4] Bartholom. Brixien., Apparatus decretorum reformatum, c. 39 dict. § 2, C. 27, q. 2. Vgl. Schulte a. a. O. § 27, S. 130 ff.

[5] Ebd. per tot.: Schulte a. a. O. § 39, S. 172.

[6] Freisen § 21, S. 190 ff. Schulte a. a. O. § 24, S. 114 ff. In seinen Werken redet er nicht eigens von der Josephsehe.

zu Bologna war, erlaubte sich eine von der dort herrschenden abweichende Privatmeinung, und als er 1159 unter dem Namen Alexander III. († 1181) den päpstlichen Stuhl bestieg, entschied er in mehreren Fällen gegen die Auffassung des Dekretes im Sinne des Lombarden und anerkannte damit praktisch die Unterscheidung des Ehekonsenses. Und wenn auch die Kanonisten anfänglich zum Teil sich noch sträuben mochten, vom Boden des Dekretes zu weichen, so konnte die kirchliche Rechtswissenschaft die Wandlung in der Beurteilung der Rechtslage nicht ignorieren, um so weniger als Papst Alexander auch sonst eine großartige gesetzgeberische Tätigkeit entfaltet hatte. Die Konsequenz aus seinen Entscheidungen führte auch zu einer andern Anschauung in Sachen der Josephsehe, und verschiedene Kanonisten dieser Zeit haben überdies die Fundamente umgestoßen, auf welche Gratian seine Theorie gegründet hatte, so z. B. der als Cardinalis[1] gewöhnlich aufgeführte Glossator, wahrscheinlich Kardinal Gratian, der spätere Notar Alexanders III. und früher dessen Kollege im Lehramt zu Bologna; ferner Huguccio[2], der Lehrer des späteren Papstes Innozenz III. u. a. Als endlich ungefähr hundert Jahre nach der Abfassung des Dekretes Bartholomäus von Brescia die Glosse des Johannes Teutonikus überarbeitete (1238—1245), bezeichnete er Gratians Ansicht über die Josephsehe als Irrtum und schloß den betreffenden Abschnitt mit den bezeichnenden Worten: „Fast in diesem ganzen Paragraph (dictum ad c. 45) urteilt Gratian falsch, und Johannes (Teutonikus) sogar in der ganzen Frage."[3]

Der Widerspruch gegen Gratians Aufstellungen, der auch in Bologna schon zur Zeit dieses Meisters eingesetzt hatte, war also auch hier bereits im Anfang des 13. Jahrhunderts durchgedrungen, und damit darf der Streit um die Josephsehe als erledigt betrachtet werden. Während des Mittelalters wurde kein weiterer Versuch mehr gemacht, an dem gewonnenen Ergebnis zu rütteln, und wenn auch nachher die Theologen noch oft auf diesen Punkt zu sprechen kommen, so geschieht dies eben im Gehorsam gegen die Tradition, die in den Sentenzen des Lombardus

[1] Schulte a. a. O. § 32, S. 145 ff. Er hat das kanonische Recht an der Hand zivilistischer Grundsätze ausgestaltet (also auch das Axiom consensus facit matrimonium betont) und insbesondere die Beweiskraft von c. 17, C. 27, q. 2 (Leobrief) erschüttert, indem er auf den Zusammenhang der Stelle hinwies (Freisen § 21, S. 197).

[2] Die betreffenden Stellen abgedruckt im „Katholik" 1904 (3. Folge, XXIX), 304 bis 308, durch Gillmann. Er hält mit den damaligen Theologen wenigstens eine bedingte Zustimmung zum Geschlechtsverkehr für die Ehe notwendig. Credo quod non sit coniugium, nisi consensus in carnalem copulam intercedat (sc. nach dem Vorausgehenden: non praecise, sed sub conditione).

[3] Barthol. Brixien. a. a. O. (die gewöhnliche Glosse) c. 39 dict. § 2 und c. 45 dict., C. 27, q. 2.

grundgelegt war. Diese Frage war nun einmal in den Bereich der wissenschaftlichen Erörterung gezogen, und es gab auch noch manche nebensächlichen Dinge zu klären.

e) Die Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts.

Die Tatsache der Ehe stand jetzt nicht mehr in Frage; klar spricht das der Franziskaner Petrus de Aquila († 1370) aus, wenn er sagt[1]: „Daß zwischen Maria und Joseph eine wahre Ehe bestand, behaupten viele Autoritäten der Heiligen, welche der Meister (Lombardus) im Texte anführt; deswegen ist dies nicht mehr zu beweisen, sondern als feste Annahme nur zu erklären." Dies war durchweg der Standpunkt der damaligen Theologie, und es blieb nur mehr das Problem, die Jungfräulichkeit Marias mit dieser Tatsache zu vereinbaren; auch hierin wurde im Laufe der Erörterung immer größere Klarheit geschaffen.

Die früheren Lehrer, Theologen wie Kanonisten, neigten auf Grund der im Dekret und in den Sentenzen zitierten Augustinusstelle zu der Annahme, Maria habe die Jungfräulichkeit nur durch einen Vorsatz erwählt als das ihr Angenehmste, jedoch mit der ausdrücklichen Bedingung, sich hierin ganz Gott zu überlassen. Die großen Meister des 13. Jahrhunderts jedoch, Albert der Große († 1280)[2] und Thomas von Aquin († 1274)[3], neigten sich gleich früheren Theologen, wie Hugo von St Viktor, Abälard, Wilhelm von Auxerre (um 1220)[4], zu der Annahme eines Gelübdes; denn für Maria, die Jungfrau der Jungfrauen, in der alle Vollkommenheit sein sollte, ziemte es sich, daß auch der Vorsatz der Jungfräulichkeit auf die vollkommenste Weise, nämlich durch ein Gelübde, befestigt sei[5]. Und so gelobte sie auf die Eingebung des Heiligen Geistes hin diese immerwährende Keuschheit „als das Beste und ihr Angenehmste, aber nicht einfachhin, sondern unter der ehrbarsten Bedingung, nämlich der, wenn Gott es nicht anders anordne; die Bedingung machte sie nicht etwa im Zweifel darüber, ob sie Jungfrau bleiben wolle, sondern ob sie es bleiben dürfe"[6]. Nach Alberts Zeugnis war dies damals die allgemeine Ansicht[7]. Damit verträgt sich recht wohl die Einwilligung in die eheliche Gemeinschaft. Im Ehekonsens liegt zwar eine gewisse Hindeutung auch auf fleischlichen Ver-

[1] In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad tertium.

[2] In IV. Sent. dist. 28, art. 6 ad septimum; dist. 30, art. 8, 1 ad secundum; art. 11. [3] In IV. Sent. dist. 30, q. 2, art. 1, 1 f.

[4] Gulielmus Altissiod., Summa aurea in quat. Sent. IV., tr. 9, cap. 2. Vgl. Arnulfus Lexov., Sermo in annunt. B. M. V. (MPL. CCI 171).

[5] Vgl. Gulielm. Alt. a. a. O. (contra); Bonav., In IV. Sent. dist. 30, q. 2, 1; ꝛc. [6] Thomas Aq. a. a. O. 1.

[7] Albertus M. a. a. O. 28, 6 ad septimum: ab omnibus dicitur et creditur Beatam Virginem commisisse Deo votum suum servandum vel non servandum.

kehr; doch ist die bloße Möglichkeit desselben, wie sie durch die beigesetzte Bedingung anerkannt ist, noch nicht gegen die Jungfräulichkeit, sondern nur die tatsächliche Ausübung. Und um so mehr konnte Maria ihre Zustimmung geben, wenn sie zum voraus gewiß wußte, sie würde nicht in eine solche Notwendigkeit versetzt. Daher die Aufstellung der Theologen, Maria sei über die gleiche jungfräuliche Gesinnung des Bräutigams verständigt worden, entweder durch einen Engel oder durch den Heiligen Geist oder durch Joseph selbst.

Demgegenüber hat schon Wilhelm von Auxerre[1] geltend gemacht — und Bonaventura[2] hat das noch schärfer betont —, daß ein derartig bedingtes Gelübde anzunehmen keinen Sinn habe, denn diese Bedingung, „wenn Gott es nicht anders anordne", sei bei jedem Gelübde eingeschlossen, so daß trotz dieser Voraussetzung das Gelübde ein absolutes bleibe. Beide bringen die Bedeutung, welche dem Ehekonsens mit Bezug auf den Verkehr der Geschlechter zukommt, auf die richtige Formel: im Ehewillen übertragen sich die Gatten gegenseitig das Recht und die Gewalt über ihren Leib, und zwar so endgültig, daß es bei Lebzeiten des einen Teiles nicht mehr einem Dritten übertragen werden kann. Von diesem Rechte durchaus verschieden aber ist der Gebrauch desselben. Darum ist auch beim unbedingten Ehekonsens die Zustimmung zum Geschlechtsverkehr ihrer Natur nach immer eine bedingte; denn der Gebrauch des Rechtes kann erst dann eintreten, wenn die Pflicht rechtmäßig in Anspruch genommen wird; daß er aber in dieser Ehe nicht beansprucht werde, darüber mußte eine vorherige Offenbarung Klarheit geben; sie ist jedoch nicht notwendig zum Zustandekommen der Ehe, sondern nur zur Rettung der immerwährenden Jungfrauschaft Marias. Diese Ansicht vertreten nach Bonaventura die andern großen Franziskanertheologen Richard von Middletown (a Mediavilla, † 1306)[3], Duns Scotus († 1308)[4] und Petrus de Aquila († 1370)[5].

---

[1] A. a. O. ad secundum. [2] In IV. Sent. dist. 28, q. 6.

[3] In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad tertium.

[4] Duns Scotus (In IV. Sent. dist. 30, q. 2, art. 2) behandelt diese Frage am klarsten, auch die Notwendigkeit einer Offenbarung über Josephs Absicht: Ubi est certitudo simpliciter, quod nunquam ponetur in effectu (talis conditio de non concumbendo), ibi in nullo praeiudicat voto castitatis contractus matrimonii. Sed hic fuit talis certificatio. Ex quo enim habemus Mt 1, quod angelus instruxit Ioseph: Noli timere accipere Mariam coniugem tuam, multo magis, immo indubitanter concluditur, quod ipsa per angelum vel immediate a Deo, antequam desponsaretur Ioseph, fuit certitudinaliter edocta: Noli timere accipere Ioseph virum iustum in coniugem; ecce enim Spiritus sanctus dabit eum tibi custodem et testem virginitatis, qui tecum pari voto contineat, et in multis tibi ad virginitatis custodiam congruentibus obsequatur etc.

[5] In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad tertium = Scotus.

Der Dominikaner Durandus von S. Porziano († 1332)[1] trägt sowohl die Ansicht des Lombarden wie die letztgenannte vor und schließt mit der Bemerkung: „Jede derselben stützt sich auf eine Tatsache, über welche man keine Gewißheit haben kann ohne göttliche Offenbarung, und deswegen kann man nicht mit Sicherheit wissen, welche der beiden Arten wahrer sei; doch löst jede der beiden genügend das Bedenken." Dies ist im wesentlichen auch heute noch der Standpunkt der Theologen. Für den hl. Joseph ergibt sich aus diesen Ausführungen, daß jedenfalls an seiner wahren ehelichen Verbindung mit Maria kein Zweifel mehr bestand, daß ferner nicht minder fest an seine Jungfräulichkeit geglaubt wurde, und daß mit der Ehrenrettung Marias auch seine Tugend anerkannt war.

Wenn nun bei dieser ausgesprochenen Liebe beider Teile zur Tugend unversehrter Keuschheit dennoch eine Ehe eingegangen wurde, so hat das nach diesen Lehrern seinen Grund teils in unmittelbar göttlicher Anordnung oder in einer Eingebung des Heiligen Geistes, teils auch im Gehorsam Marias gegen den Willen ihrer Eltern, die nach dem allgemeinen Gebrauch ihre Tochter vermählen wollten, teils endlich im Gesetze des Alten Bundes, wonach die Unfruchtbare vom Fluche betroffen wurde. Doch mit Recht bemerkt Duns Scotus[2] gegenüber diesem letzten Grunde, daß ein allgemeines Gebot der Verehelichung nicht bestand, wie verschiedene Beispiele jungfräulicher Personen im Alten Bunde bezeugen.

Die Absichten Gottes bei Veranlassung dieser Ehe werden auch von den Theologen dieser Zeit ebenso fleißig erörtert wie früher von den Vätern. Doch halten sie sich in späterer Zeit nicht mehr so sklavisch an die Aufzählung der vier Gründe bei Hieronymus, sondern erweitern sie und gruppieren sie nach verschiedenen Gesichtspunkten. Am schönsten hat wohl Thomas von Aquin[3] dies getan. — Es kehrt auch immer der alte Gesichtspunkt wieder, den schon der hl. Martyrer Ignatius betont hatte, daß nämlich diese Ehe bestimmt war, dem Teufel die Jungfräulichkeit der Gottesmutter und die Geburt des Weltheilandes zu verbergen. Da nun aber der Teufel zufolge seiner weitreichenden natürlichen Erkenntnis die Jungfrauschaft Marias auch in ihrer Ehe hätte wahrnehmen müssen[4], so ist zu schließen, daß Gott das ganze Geheimnis der Menschwerdung als ein übernatürliches ihm verborgen hat[5] und er durch Gottes

[1] In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad secundum.
[2] In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad primum.
[3] S. theol. 3, q. 29, a. 1. [4] Ebd. ad tertium.
[5] So Albertus M., In Matth. 1, 18; In IV. Sent. dist. 30 C, art. 8.

Wirken gehindert wurde, es zu erkennen[1]. Demgegenüber betont Scotus[2], daß dieser Grund nicht viel wert ist; diese Verheimlichung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligt werden können.

Die Ehe selbst war eine vollkommene, nicht in dem übertragenen Sinne, den Gratian unterlegte, sondern im wahren und eigentlichen Sinne. Sie hatte nach der Ausdrucksweise der Scholastiker die sogenannte erste Vollkommenheit, welche das Wesen der Sache ausmacht, wenn ihr auch die zweite Vollkommenheit mangelte, nämlich die aus dem Wesen der Sache erwachsende Tätigkeit, hier der eheliche Geschlechtsverkehr[3].

Nachdem einmal in langem Streite die Anerkennung der wirklichen Ehe errungen war, konnte auch dem Inhalt dieses Verhältnisses mehr Beachtung geschenkt werden. So skizziert Albert der Große[4] sehr schön die Folgerungen, die sich aus diesem Verhältnis für die Größe des hl. Joseph ergeben. „Joseph heißt Mann Marias von dem Treueversprechen des Verlöbnisses her. Es gilt hier das Wort des Apostels: das Haupt des Weibes ist der Mann (1 Kor 11, 3), und das Wort von Job (1, 3): Dieser Mann war groß unter allen Bewohnern des Morgenlandes . . . Durch seine Sorge war er wie ein Vater, durch sein Verlöbnis war er ihr Mann, durch seinen Schutz der Keuschheit der Führer der Jungfrauschaft für seine Gattin nach dem Worte des Jeremias (3, 4): Mein Vater bist du, der Führer meiner Jungfrauschaft." Sonst sind die Lehrer dieser Zeit auf die inneren Beziehungen gerade dieser Ehe nicht näher eingegangen.

Anhang. Die Jungfräulichkeit des hl. Joseph.

Die Besprechung der jungfräulichen Ehe der Gottesmutter hat die Lehrer dieser Zeit immer veranlaßt, auch die Jungfräulichkeit des hl. Joseph zu bekennen, und sie alle bestätigen das Wort des Petrus Damiani, daß diese wirklich Glaube der Kirche geworden ist. Daran hat man in jener Zeit niemals mehr gezweifelt, und selbst wenn man die apokryphen Überlieferungen wieder auffrischte, vermied man es doch, diesen Glauben anzutasten; und mag auch bei unkritischen Sammelarbeiten dieser Periode ab und zu eine Nachricht vorkommen, die ihm nahezutreten scheint, sind anderseits wieder Momente geboten, welche die

---

[1] Thomas Aq. a. a. O.; In IV. Sent. dist. 30, q. 2, a. 1 3. — Ricardus a Mediavilla, In IV. Sent. dist. 30, q. 2 ad secundum: diabolus virgini appropinquare non poterat propter virtutem sanctitatis illius.

[2] In IV. Sent. dist. 30, q. 2, 1 ad quintum.

[3] So Thomas Aq., S. theol. 3, q. 29, a. 2; In IV. Sent. dist. 30, q. 2, a. 2; Ricardus a Mediavilla, In IV. Sent. dist. 30, q. 2.

[4] In Matth. 1, 19.

allgemeine Ansicht wiedergeben. Die Bezeichnung virgo (Jungfrau) wird für Joseph ein Beiname, der immer wiederkehrt. Das viel benutzte Geschichtshandbuch des Augustiners Petrus Comestor[1] aus dem Konvent St Viktor in Paris († 1179), bekannt unter dem Namen Historia scholastica, sagt diesbezüglich kurz und bündig: „Auf des Engels Geheiß nahm Joseph die Braut zum Weibe und blieb jungfräulich mit der Jungfrau." Ähnlich spricht sich der erste bekannte Legendenschreiber, der Dominikaner Bartholomäus von Trient (um 1244), aus: „Gott schickte den Engel zu Maria der Jungfrau, die mit Joseph vermählt war, welcher selbst auch immerwährend jungfräulich blieb."[2]

Arnulf von Lisieux glaubte annehmen zu können, „Joseph habe beim Abschluß der Ehe mit Maria vielleicht noch eine andere Absicht gehabt, aber vom Engel belehrt faßte er sogleich Liebe zur vollkommenen Enthaltsamkeit, damit ihre Herzen sich ähnlich seien"[3]. Doch blieb er mit dieser Annahme ziemlich allein, und die meisten behaupteten, daß er von Anfang an gleich Maria wenigstens den Vorsatz hatte, in jungfräulicher Keuschheit zu leben; ob er nicht auch durch ein vorausgehendes Gelübde sich Gott geweiht, darüber sind keine allseitig bestimmten Angaben vorhanden; manche Lehrer nehmen dies sicher an, und jedenfalls sind alle darüber einig, daß er nach seiner Verbindung mit Maria im Einverständnis mit seiner Braut voll Freude dieses Gelübde auf sich nahm. Abälard preist diese Reinheit des Heiligen als eine seiner wichtigsten Tugenden, um derentwillen allein schon sein Name verehrungswürdig sei. „Joseph, dessen Name Zuwachs bedeutet, was will das uns anders sagen als eine große Vollkommenheit der Tugenden? Er ist nach Hieronymus jungfräulich geblieben. Wenn er nun an dieser Vollkommenheit der Jungfrauschaft durch irgend eine Zustimmung zu fleischlicher Begierde Einbuße erlitten hätte, wäre es nicht passend gewesen, daß der Evangelist eigens erwähnte, er habe Joseph geheißen."[4] Und Albert der Große hat die Notwendigkeit dieser Tugend für unsern Heiligen in schöner Weise begründet. „Joseph hatte den Vorsatz ewiger Keuschheit, denn sonst würde er als Befleckter vermessentlich den Leib des Erlösers be-

[1] (auch Mandukator) Hist. scholast. 1, cap. 3 (MPL. CXCVIII 1538): cum virgine virgo permansit. Ähnlich Petrus de Riga (um 1180; Augustiner in St Dionys zu Reims), Aurora, fragm. 17 (MPL. CCXII 31):

Paruit ille sacris monitis vir, virginis esse
Gaudens, cum sancta virgine virgo manens.

[2] Cap. 38 (Annunt. B. M. V.): virgo in aevum permansit (Trombelli cap. 14, p. 67).

[3] Sermo in annunt. B. M. V. (MPL. CCI 171).

[4] Sermo 1 in annunt. B. M. V. (MPL. CLXXVIII 382).

rühren und den Spiegel der Reinheit, den Leib der heiligsten Mutter. Sagt doch Gott beim Propheten Isaias (52, 11): Reinigt euch, die ihr des Herrn Gefäße tragt; wurde doch Oza wegen einer Berührung der Bundeslade gestraft (2 Kg 6, 6 7), weil er durch das Weib befleckt war: wieviel weniger hätte Joseph je es wagen dürfen, diese Sorge zu üben, wenn er irgend eine Befleckung der Keuschheit erlitten hätte. Die Juden mußten enthaltsam leben und sich reinigen, als das Gesetz auf Sinai verkündet wurde (Ex 19, 10—15); wieviel mehr müssen wir von jenen, welche die Blüte der Keuschheit mit den Händen berührten, glauben und annehmen, daß sie den Vorsatz ewiger Keuschheit hatten. Was wäre das übrigens für eine Ordnung der göttlichen Weisheit, daß er der jungfräulichen Mutter einen befleckten Zeugen und Schützer erwählte?“ [1]

3. Die Schrifterklärung über den hl. Joseph.

Während durch die Erörterungen der theologischen und kanonistischen Wissenschaft die Beurteilung des hl. Joseph mächtig gefördert wurde, ist die Exegese ihrer alten Tradition im wesentlichen treu geblieben. Die Erklärung des Wortsinnes war zumeist niedergelegt in glossenartigen kurzen Erläuterungen; diese boten über den hl. Joseph keine neuen Gesichtspunkte, sondern hielten sich auch jetzt noch ziemlich getreu an das frühere Schema. Neben der schon älteren Marginalglosse des Walafried Strabo fertigte im 12. Jahrhundert Anselm von Laon († 1117) eine Interlinearglosse [2], die mehrere Jahrhunderte lang mit der erstgenannten vereint als traditionelle Erklärung fortgeführt wurde. Der englische Prämonstratenser Zacharias von Goldsborough (Chrysopolitanus, ca 1150) verfaßte, in den gleichen Spuren wandelnd, eine Art Evangelienharmonie [3], in der er an der Hand des vereinigten Textes katenenartig die landläufigen exegetischen Fragen zusammenstellte; bei der Perikope über den hl. Joseph verwendet er Afrikanus, Pseudo-Origenes, Chrysostomus, Rabanus und für die mystische Erklärung Beda. Das größte Ansehen jedoch erlangte im 13. Jahrhundert die Arbeit des gelehrten Dominikanerkardinals Hugo von St Cher (a S. Caro, † nach 1260), die Postilla, welche in etwas weiterer und selbständigerer Form die Ergebnisse der

[1] Albertus M., In Matth. 1, 18: v. Ioseph. Thomas von Aquin (In Matth. 12, 47) gibt den schon von Damiani gebrauchten Grund in folgender Weise wieder: Credimus quod sicut mater Iesu fuit virgo, sic Ioseph; quia virgini virginem commendavit sicut in fine sic etiam in principio.

[2] MPL. CLXII.

[3] In unum ex quattuor sive de concordia Evangelistarum (MPL. CLXXXVI 63 ff).

alten Exegese verwertete. In Verbindung mit den zwei oben genannten Glossen wurde sie zum exegetischen Lehrbuch des Mittelalters, zum Corpus Scripturae Sacrae. Dazu kam noch im folgenden Jahrhundert eine weitere hochgefeierte Postille größeren Umfangs, welche den bekannten spanischen Franziskaner Nikolaus von Lyra († 1341) zum Verfasser hatte und ebenfalls gerne mit den oben bezeichneten Werken vereinigt wurde. Bei der großen Verbreitung dieser Werke war für die überreich wuchernde mystische Erklärung ein fester Boden geschaffen, der diese vor allzu großer Ausartung bewahrte. Es war das auch notwendig; denn man hatte es fertig gebracht, die einfachsten geschichtlichen Vorgänge derartig umzudeuten, daß der evangelische Text oft zum Spielzeug herabsank, mit dem man nach Belieben schaltete und waltete. Wenn z. B. der Abt Godefried von Admont († 1165)[1] unter der Ehe Marias mit Joseph ein Bild der Verbindung Gottes (= Joseph) mit der Menschenseele (= Maria) durch die Gnade, oder der Verbindung von Leib und Seele sieht und so die Perikope über Joseph in mystischer Weise umdichtet, so ist das noch eine der besseren Leistungen gegenüber manchen Geschmacklosigkeiten, wie sie durch solche Benutzungen der Schrift namentlich in Predigten häufig zu Tage gefördert wurden.

Daneben haben aber auch die großen Theologen sich an die Erklärung der Heiligen Schrift gemacht, teils durch Zusammenstellung von Katenen aus den Texten der Väter[2], die aber wenig Neues bieten, teils durch eigene selbständige Kommentare, die groß angelegt und in scholastischer Weise durchgeführt waren. Diese gewähren auch über unsern Heiligen reiche Ausbeute. Solche besitzen wir zum Matthäusevangelium von Albert dem Großen und Thomas von Aquin; Albert vor allem hat sowohl hier wie in seinem Mariale, einer Erklärung zum Verkündigungsevangelium, den hl. Joseph mit einer sichtlichen Vorliebe behandelt und wohl das Schönste geschaffen von allem, was in dieser Periode zum Lobe des Nährvaters Christi hervorgebracht wurde.

Manches wurde schon in den bisherigen Ausführungen über Josephs Ehe und Jungfräulichkeit berührt, auf anderes muß noch kurz eingegangen werden. Die Tugendgröße dieses Heiligen findet jetzt entschiedene Bewunderung; man will sie angedeutet finden in dem Wort der Schrift: Er war gerecht. „Gerecht heißt er von der allgemeinen Gerechtigkeit, welche alle Tugend bedeutet, die durch Gesetz oder Gebot geordnet ist", so erklärt Albertus[3], und das gleiche findet er auch in der evangelischen

[1] Homiliae dominicales et festivales, insbes. hom. 2 in Vigil. Nativ. Domini (MPL. CLXXIV 639 ff).

[2] Am bekanntesten die Catena aurea des hl. Thomas von Aquin.

[3] In Matth. 1, 19.

Bezeichnung „Mann". Dieses Wort diene nicht zur Unterscheidung des Geschlechtes, sondern zum Lobe des Bräutigams und zeige an, daß er in allen vier Kardinaltugenden ausgezeichnet sei[1]. Gerade sein Verhalten gegenüber der schwangern Braut gibt allen Lehrern Anlaß, seine Tugenden zu preisen, gleichviel, in welchem Sinne sie es erklären. Hier zeigt sich seine Gerechtigkeit, indem er jede Unbilligkeit zu meiden suchte, seine Güte, da er die Sache nicht in die Öffentlichkeit bringen wollte, seine Weisheit, indem er zuerst überlegte, bevor er handelte[2], seine Klugheit, indem er heimlich Maria verlassen wollte, seine Demut, „indem er sich für ungeeignet hielt, einer so erhabenen Herrin zu dienen, die Gott Vater selber seinem Sohne zur Mutter bereitet hat"[3]. Letzterer Grund stützt sich auf die Annahme, daß Joseph das Wirken des Heiligen Geistes in Maria kannte, und wird in dieser Zeit recht häufig geltend gemacht, besonders von Albert dem Großen, der eine andere Lösung nicht bloß für Maria, sondern auch für Joseph wie für den Sohn Gottes unpassend hielt. So äußert er sich: „Dieser gerechte und heilige Mann konnte nicht einmal denken an eine Befleckung jenes Schoßes, welchen der körperlich darin wohnende Gott mit dem Golde seines Glanzes und seiner Heiligkeit geschmückt hatte."[4] Thomas berichtet des öfteren von dieser Auffassung, entscheidet sich aber selbst dafür, daß Joseph nur die Schwangerschaft seiner Braut, nicht aber deren Grund kannte, und durch seinen Zweifel ihre Reinheit nur noch klarer erscheinen lasse, wie die Zweifel des Apostels Thomas an der Auferstehung Christi diese nur noch mehr verbürge[5]. Anselm von Laon[6] und Kardinal Hugo[7] gehen den Mittelweg und glauben: Joseph kannte zwar die Reinheit Marias, und seine Gerechtigkeit verbot es ihm, sie in Verruf zu bringen; anderseits verlangte aber seine Keuschheit, daß er sich nicht verbinde mit etwas, das er nicht kannte; war es etwas Schlimmes, so durfte er es nicht, war es aber etwas Gutes, so fühlte er sich unwürdig, diesem Geheimnis zu nahen. In ähnlicher Weise erklärt auch Abälard Josephs Schmerz als eine Folge seiner Keuschheit: er glaubte sich getäuscht gerade von jener, die selber ihn zur Einwilligung in die Enthaltsamkeit gebracht hatte[8]. Der Gehorsam des Heiligen gegen den Engel bei Ein-

[1] Mariale q. 21. [2] Thomas Aq., In Matth. 1, 20.
[3] Albertus M., In Matth. 1, 20. [4] Ebd. 1, 19: antequam convenirent.
[5] Thomas Aq., In Matth. 1, 19 20.
[6] Enarrat. in Matth. 1 (MPL. CLXII 1250).
[7] Postilla super Matth. 1, 19.
[8] Sermo 1 in annunt. B. M. V. (MPL. CLXXVIII 382). Vgl. seine Zusammenstellung der damaligen Ansichten in libro Sic et Non cap. 61 (MPL. CLXXVIII 1429).

gehung der Ehe wird vom Aquinaten [1] trefflich beleuchtet und als Muster jedes Gehorsams dargestellt, zugleich auch in seiner Bedeutung für das Heilswerk gewürdigt nach dem Vorgange des Remigius von Auxerre. „Durch den Ungehorsam eines Mannes sind wir alle Sünder geworden; deswegen wird an den Anfang unserer Erlösung der Gehorsam gestellt", und zwar der Gehorsam Josephs.

Diese Tugendgröße des Heiligen ist samt seiner Würde auch der Grund besonderer Vorzüge. Hören wir darüber Albert den Großen. „Wegen seiner Heiligkeit wird Joseph erwähnt (bei der Engelserscheinung, welche die Flucht nach Ägypten einleitet), damit wir wissen, daß ein so heiliger Mann mit den Engeln vertrauten Umgang habe und deshalb von ihnen häufige Offenbarungen erlange." [2] „Und wenn er im Schlafe so sicher den Engel erkennt und ihm gläubig vertraut, so müssen wir glauben, daß er die Gabe der Unterscheidung der Geister hatte." [3] Darum ist denn auch Josephs Name im Verkündigungsevangelium eigens neben dem der seligsten Jungfrau genannt, „damit er als gerecht bei Gott und den Menschen gezeigt würde, wie auch sein Name gleichsam als im Buche des Lebens geschrieben so bezeichnend im Evangelium aufgeführt wird; damit er ferner als vor Gott und den Menschen bekannt erscheine, da er zum Zeugen der seligsten Jungfrau auserwählt ist; damit endlich sein Name würdig im Andenken der Menschen behandelt werde, da er zum vermeintlichen Vater Gottes angenommen wurde" [4]. Ganz passend erscheint auch sein Name selbst, welcher Zuwachs bedeutet, wegen seines Wachstums an Tugenden, an Berühmtheit, an Ehre und Liebe seitens der Menschen, an Vertrautheit mit der Gottesmutter, an väterlicher Würde gegenüber dem Gottessohn [5]. Es liegt ein eigener Vorzug in diesem Namen insofern, als dieser auch durch andere Träger desselben ehrenvoll gemacht ist. „Von vier ausgezeichneten Männern dieses Namens nämlich lesen wir in der Heiligen Schrift; der erste davon trat auf als Vorbild des Erlösers der Welt und wurde allein ‚Retter der Welt' genannt; das war Joseph, der Sohn des Patriarchen Jakob. Der zweite aber ist der unsrige, welcher der Mutter des Erlösers und dem Kinde Dienste leistete. Der dritte sorgte für das Begräbnis beim Tode unseres Herrn; es war Joseph von Arimathäa. Der vierte ist Joseph mit dem Beinamen ‚der Gerechte', welcher Zeugnis gab dem von den Toten Erstandenen. Im ersten von ihnen zeigt sich die Klugheit, da er das Vaterland rettete vor der drohenden Gefahr des Hungers; im zweiten Enthaltsamkeit oder Mäßigung, weil er im ehelichen Leben sich vom Beischlaf

[1] In Matth. 1, 24. [2] Albertus M., In Matth. 2, 13.
[3] Ebd. 1, 20. [4] Albertus M., Mariale q. 22. [5] Ebd. 23.

enthielt; im dritten Starkmut, weil er kühn hintrat und sich der Wut des Volkes und des Landpflegers aussetzte, um den Leichnam Jesu zu erbitten und dessen Bestattung zu besorgen; im vierten endlich Gerechtigkeit, weil er von ihr seinen Namen erhielt und er ein Zeuge der Wahrheit wurde. Im Buche Ekklesiastikus (49, 17) steht von Joseph geschrieben, er sei geboren als Fürst seiner Brüder, als Grundfeste seines Volkes, als Lenker seiner Brüder, als Stütze seines Volkes. Der erste nun war Fürst seiner Brüder, der zweite aber Grundfeste seines Volkes durch seine Wachsamkeit über den Herrn. Joseph von Arimathäa aber, der angesehene Ratsherr, war der Führer der Brüder, die beim Tode des Herrn sich zerstreut hatten; Joseph der Gerechte endlich war eine Stütze des Volkes gegenüber dem Unglauben jener, welche die Auferstehung leugneten."[1] Diese Zusammenstellung des hl. Joseph mit seinen Namensverwandten ist in der Folgezeit häufig wiederholt worden, wenn auch nicht in gleicher Ausführlichkeit. All diese Auszeichnungen hat Albert kurz in ein Schema gefaßt, das ebenfalls vorbildlich geworden ist, wenn er sagt: „Das Lob dieses Heiligen ist in vier Punkten ausgedrückt: in seinem vertrauten Umgang mit Gott, in seiner Namensverwandtschaft mit berühmten Männern, in der Heiligkeit seines Vorsatzes (der Jungfräulichkeit) und in der Empfehlung seiner Tugend."[2]

Zweites Kapitel.

Die volkstümliche Literatur über den hl. Joseph.

1. Die erbauliche Literatur.

Diese herrlichen Ausführungen berühmter Lehrer fanden ihren Widerhall in den populär-wissenschaftlichen Erbauungsbüchern jener Zeit, die eine sehr große Verbreitung fanden und jahrhundertelang in Ansehen blieben. Zu den beliebtesten zählten die schlichten, anmutigen Betrachtungen über das Leben des Heilandes (Meditationes vitae Christi), welche dem hl. Bonaventura[3] fälschlich zugeschrieben wurden. Diesem Vorbilde folgte, oft fast wörtlich, ein gleichartiges Werk (Vita Iesu Christi Redemptoris nostri) des frommen Kartäusers und früheren Dominikaners Ludolf von Sachsen[4] († nach 1340); doch

[1] In Luc. 1, 27: v. cui nomen erat Ioseph.

[2] In Matth. 1, 18: v. Ioseph.

[3] Meditationes vitae Christi, inter: Parvula opuscula doctoris seraphici S. Bonaventurae pars 2, Argentinae 1495, cap. 4—21.

[4] Vita Iesu Christi Redemptoris nostri, ex foecundissimis evangeliorum sententiis et approbatis ecclesiae doctoribus excerpta, Venetiis 1568, cap. 3—25.

hat er den Erörterungen der Scholastiker einen breiten Raum zugewiesen und auseinandergehende Ansichten gewissenhaft, wenn auch unkritisch, registriert. Beide Werke haben da, wo die evangelischen Berichte und die wissenschaftlichen Untersuchungen Lücken ließen, zur Vervollständigung des geplanten Lebensbildes auch aus der apokryphen Tradition Anleihen genommen; deshalb ist es nötig, in anderem Zusammenhang wieder auf sie zurückzugreifen.

Was den Nährvater Christi betrifft, so zeigen sie eine sehr edle Auffassung dieses Heiligen; sie suchen sein Leben, Denken und Fühlen im Rahmen der heiligen Familie möglichst unmittelbar zu erfassen, wollen die Herzen der Leser zu inniger Anteilnahme anregen und zu frommen Entschließungen führen; die moralische Anwendung bleibt immer Endzweck. So schildern uns z. B. die ersteren Betrachtungen die selige Freude Josephs, die er empfand, als der Engel seinen schlimmen Verdacht über Maria zerstreute. „Er fragte sie über die wunderbare Empfängnis des Gottessohnes, und die Herrin erzählte ihm davon mit aller Sorgfalt. Er bleibt also und hält sich freudig bei seiner gebenedeiten Gattin und liebt sie mit keuscher Liebe, mehr als sich sagen läßt; getreulich sorgt er für sie, und vertrauensvoll verweilt bei ihm die Herrin, und beide leben in Freude bei aller Armut.“[1] Beide Schriftsteller berühren auch dessen Leiden und Schmerzen, welche er empfand nicht bloß in seinem Zweifel über Marias Empfängnis, sondern auch nach der glorreichen Geburt des Herrn; die Armut, welche in der heiligen Nacht ihm schwere Sorge bereitete[2], drückte noch mehr bei der Flucht nach Ägypten. Hierbei gab es zudem noch andere große Beschwerden, einmal wegen der Länge und der Unwirtlichkeit des Weges, dann wegen des Zustandes der Fliehenden; Maria litt durch ihre Jugend, noch mehr aber Joseph durch sein hohes Alter. Im Lande der Verbannung wie in der Heimat lebten die heiligen Personen von der Arbeit ihrer Hände; Joseph arbeitete, soviel er noch konnte, im Handwerk eines Zimmermanns, Maria handhabte, um Lohn zu verdienen, Nadel und Spinnrocken; so sind sie beide Musterbilder heiliger Arbeit. Gestorben ist unser Heiliger nach Ludolf wohl schon vor der Hochzeit von Kana,

[1] Meditationes vitae Christi cap. 7: Quomodo Ioseph voluit dimittere Mariam et quomodo Deus permittit suos tribulari. Dieses Kapitel ist besonders reich an Lob für den Heiligen.

[2] Die Armut der heiligen Familie, besonders zu Bethlehem, wird auch sonst sehr häufig hervorgehoben, namentlich auch von den Dichtern. Schon Zacharias von Goldsborough (In unum ex quattuor 1, 5: MPL. CLXXXVI 74) macht hierzu die Anwendung: Quicunque es pauper, accipe consolationem. Ioseph et Maria mater Domini non habent servulum, non ancillam, non iumentum; ipsi sunt domini et famuli.

während er nach Pseudo-Bonaventura bei der Taufe Christi noch lebt[1]. Ludolf erwähnt auch gelegentlich die Bemerkung Arkulfs über das Josephsgrab im Tale Josaphat[2].

Ungefähr gleichzeitig mit Ludolf von Sachsen schrieb in Italien ein ähnliches Buch der Augustinereremit Simon Fidatus von Casia, der in den Jahren 1338—1347 zu Florenz ein Werk über die Evangelien[3] abfaßte, das thematisch nach großen Gesichtspunkten die biblischen Berichte zusammenordnete. Die Apokryphen fanden deshalb keinerlei Beachtung. Auch er redet vom hl. Joseph mit unverkennbarer Hochschätzung. Besonders schön ist es, was er über dessen Gerechtigkeit sagt: „Er ist gerecht nach dem Gesetze, gerecht nach seinem guten Willen, gerecht nach seinem guten Handeln; und wenn wir nichts anderes zum Zeugnis seiner Gerechtigkeit hätten, so wäre es mehr als genug, zu wissen, daß er, selbst Jungfrau, zum Bräutigam der jungfräulichen Mutter und zum Nährvater Christi auserwählt ist." Mit dieser Gerechtigkeit sei es unvereinbar, von Maria Schlechtes zu denken, und wenn er ihretwegen in Aufregung kam, so „beunruhigte ihn die heilige Reinheit, nicht irgend ein schlimmer Verdacht über Maria; denn Gott ließ nicht zu, daß ein solcher Gatte, ein so treuer Greis über seine Mutter Übles denke, sonst könne er nicht mit vollem Grunde gerecht genannt werden." Auch die Sendung des Engels ist ein handgreiflicher Beweis dafür, daß Joseph keinen sündhaften Verdacht nährte; denn Gott schickt seinen Engel nicht zu einem Sünder.

Neben diesen angesehenen Schriftstellern und Lehrern sollte auch die Autorität von zeitgenössischen hochgefeierten Heiligen zur immer größeren Wertschätzung des hl. Joseph beitragen. Die Offenbarungen der frommen Seherinnen Gertrud und Birgitta schließen sich dem allgemeinen Lobpreise an. Gertrud die Jüngere[4], die große Dulderin vom Kloster Helfta († 1302), sah einmal, während sie krank zu Bette lag und ihre Mitschwestern im Chore das Fest der Verkündigung Marias feierten, wie die Engel und Heiligen des Himmels mit der größten Teilnahme dem Evangelium dieses Geheimnisses lauschten; sie sah, wie sie alle der jungfräulichen Mutter und dem Erzengel Gabriel ihre Ehrfurcht erzeigten; „ebenso verneigten alle Heiligen, wenn der selige Joseph erwähnt

[1] Meditationes vitae Christi cap. 17 18. Ludolfus de Sax., Vita Iesu Christi Redemptoris nostri cap. 25.

[2] Ludolf. cap. 57, fol. 428.

[3] Liber venerabilis fratris Simonis de Casia Ord. fr. eremit. S. August. super totum corpus Evangeliorum, Basileae 1517, bes. l. 2, cap. 16.

[4] Legatus divini amoris l. 4, cap. 12 (Gesandter der göttlichen Liebe. Deutsch von Weißbrodt², Freiburg 1900).

wurde, ehrfurchtsvoll das Haupt, und bezeigten ihre Freude über seine Würde, indem sie mit den Augen ihm freundlich zuwinkten."

Birgitta von Schweden, die Stifterin eines angesehenen Ordens († 1373), schaute in vielen ihrer Gesichte[1] die Ereignisse des Lebens Christi und schilderte sie ganz in der Weise, in der ihre Zeit sie zu denken und darzustellen gewohnt war; neben den Ansichten der Theologen finden wir manche legendäre Züge. Joseph hatte vor seiner Vermählung durch den Heiligen Geist erkannt, daß seine Braut ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht habe und unbefleckt sei in Gedanken, Worten und Werken; umgekehrt wußte auch Maria sich sicher in seiner Obhut. Wenn er sich mit ihr verlobte, geschah es in der Absicht, um ihr zu dienen und sie zur Gebieterin, nicht zur Ehegenossin zu haben. Als er ihren gesegneten Zustand gewahrte, dachte er sogleich an die Weissagung des Isaias von der gebärenden Jungfrau und hielt sich für unwürdig, einer so begnadeten Mutter zu dienen[2]. Sehr beachtenswert ist es, wie Birgitta die Beteiligung Josephs bei der Geburt Christi schildert in Anlehnung an die damalige Legende[3] (s. unten); sie scheint den späteren deutschen Malern das Vorbild für die Darstellung dieser Szene geboten zu haben. Joseph ist ein alter, gar ehrwürdiger Mann, der nach der Ankunft am Orte der Geburt zuerst Ochs und Esel versorgte, dann eine brennende Kerze in die Höhle brachte und an der Wand befestigte. Hierauf entfernte er sich, um nicht bei der Niederkunft gegenwärtig zu sein, indes Maria die Tücher ausbreitete, auf denen sie das göttliche Kind empfangen wollte. Nach der Geburt betete er mit seiner Braut den Heiland an, und beide zugleich legten ihn in die Krippe. Bei der Flucht nach Ägypten verstummten die Götzenbilder, und die meisten derselben stürzten zusammen[4]. Schön ist das Lob des Heiligen, das er aus dem Munde Marias empfängt; diese sagt der Birgitta: „Joseph diente mir so, daß niemals aus seinem Munde ein leichtfertiges Wort vernommen wurde, auch kein mürrisches oder zürnendes. Denn er war sehr geduldig in der Armut, besorgt im Arbeiten, wo es notwendig war, sehr sanftmütig gegen Scheltende, sehr folgsam in meinem Dienste, mein sehr emsiger Verteidiger gegen jene, welche meine Jungfräulichkeit verkleinern wollten, ein gar getreuer Zeuge der Wunder Gottes. Er war der Welt und dem Fleische so abgestorben, daß er nichts begehrte als das Himmlische. Er war so gläubig gegen die Verheißungen Gottes, daß er beständig sagte: Ach, daß ich leben und den Willen Gottes erfüllt sehen möchte! Er kam sehr selten in die Gesellschaften und Beratungen der

[1] L. Clarus, Leben und Offenbarungen der hl. Brigitta, Regensburg 1856.
[2] Ebd. 7, 25. [3] Ebd. 7, 21. [4] Ebd. 6, 58. [5] Ebd. 6, 59.

Menschen, weil sein ganzes Verlangen darauf gerichtet war, dem Willen Gottes zu gehorchen. Darum ist jetzt seine Herrlichkeit groß."

Wenn sich so Männer und Frauen von höchstem Ansehen vereinigen im Lobe des hl. Joseph, so muß das wohl einen mächtigen Widerhall im Herzen des kindlich gläubigen Volkes im Mittelalter geweckt haben. Liebe und Verehrung gegen diesen Heiligen erhielten immer neue Anregung und Pflege. Oder vielleicht ist es richtiger, anzunehmen, daß die Sprache dieser hervorragenden Geister nichts weiter war als ein Ausdruck dessen, was im Herzen des Volkes schlummerte und immer mehr nach Betätigung strebte. Zeugnisse dafür, daß schon weite Kreise tatsächlich an eine Verehrung des Bräutigams Marias dachten, sind ja genug vorhanden und müssen später noch eingehend betrachtet werden.

2. Das Wiederaufleben der Apokryphen; die Dichtungen des Marienlebens.

a) Die älteren Bearbeitungen im Anschluß an das Pseudo-Matthäusevangelium.

Nicht minder angelegentlich als in den Reihen der gelehrten und der frommen Schriftsteller begann man sich um diese Zeit auch im Kreise des einfachen Volkes mit dem hl. Joseph zu beschäftigen. Unbeirrt vom Streite der Schulen, der die höchsten Ehrentitel des Seligen zum Gegenstand hatte, richtete man hier das Hauptinteresse auf dessen äußere Lebensumstände, die bei der beliebten Darstellung des Marienlebens sich ganz von selbst aufdrängten. Da nun hierbei die wahren Evangelien der frommen Neugier zu wenig Stoff boten, griff man unbedenklich zu den Apokryphen, und dies um so lieber, als sie einerseits diesem wenig kritischen Zeitalter durch die Namen angesehener Kirchenschriftsteller empfohlen wurden, anderseits durch manche poetischen und wunderbaren Züge dem kindlich naiven Sinne des Mittelalters besonders zusagten. Es waren also im wesentlichen dieselben Gründe, welche den Griechen schon von Anfang an diese Quellen wertvoll erscheinen ließen, nur hat das Volk dieser Zeit mit seinem reichen Gemütsleben mehr die poetische Seite dieser Dichtungen hervorgekehrt.

Das Pseudo-Matthäusevangelium war bei Beginn des 11. Jahrhunderts wieder bekannt geworden; die Nonne von Gandersheim hatte es ja bereits in einem lateinischen Gedichte verarbeitet, allerdings unter dem Namen des „Jakobus, des Bruders des Herrn"; denn in mehreren meist französischen Handschriften war der Briefwechsel zwischen Chromatius und Hieronymus durch eine Art Prolog ersetzt, in welchem dieser Jakob, der Sohn Josephs, als Verfasser genannt war. Es reichte auch nur bis zur Ankunft in Ägypten; die Kindheitsgeschichte des Erlösers war noch nicht angefügt. Fulbert von Chartres benutzt in einer Rede auf

die Geburt Marias das betreffende dem Hieronymus zugeschriebene Apokryphon; aber seine Vorlage scheint den zu Pseudo-Matthäus gehörenden Briefwechsel an der Spitze gehabt zu haben.

Gewisse Züge aus diesen Werken waren bereits zum Gemeingut des Volkes geworden und beherrschten noch jahrhundertelang die Tradition. So galt Joseph durchgehends als alter Mann schon bei seiner Vermählung. Die Flucht nach Ägypten wird gerne mit Zügen aus den Apokryphen ausgeschmückt; jedenfalls fehlt nie die Erzählung vom Sturze der Götzenbilder. Schon Honorius von Autun († 1130) hat in seinem angesehenen liturgischen Werke Speculum Ecclesiae[1] dies erwähnt und zugleich nach Cassiodor oder Sozomenus berichtet, wie beim Einzug der heiligen Familie in Hermopolis sich ein hoher, den Göttern geweihter Baum geneigt habe. Der Augustiner Petrus Comestor hat diese Nachricht in sein vielbenutztes Geschichtswerk (Historia scholastica) aufgenommen[2] und beruft sich hierfür in einer Predigt[3] auf die allgemeine Überlieferung der Chronisten. Die gleichen Quellen haben auch den Kardinal Hugo von St Cher bestimmt, ihr in seiner Postille zu Matthäus Platz zu gewähren, indem er bemerkt: „Wie es nach Gottes Anordnung geschah, daß in jener Nacht, in der die Söhne Israels aus Ägypten zogen, es kein Haus gab, in welchem nicht ein Erstgebornes, Mensch oder Tier, starb: so gab es auch beim Eintritt des Herrn in Ägypten keinen Tempel, in welchem nicht irgend ein Götzenbild zu Boden stürzte oder zerbrach."[4] Die ursprüngliche Legende hat also hier eine kleine Umgestaltung erfahren, die wohl weniger auf Geschichtsquellen als auf Exegeten zurückzuführen ist.

Vom hohen Alter des hl. Joseph spricht auch die erste deutsche Dichterin, Frau Ava (11. Jahrhundert), in ihrem „Leben Jesu"[5]; doch redet sie von diesem Heiligen stets mit unverkennbarer Hochachtung und preist ausdrücklich seine Reinheit und Dienstestreue gegen Maria. Obwohl sie durchgehends aus den Evangelien schöpft, muß sie doch noch eine Legendensammlung benutzt haben, der sie die Wunderzeichen bei der

---

[1] Spec. Eccles.: in festivitate Innocentum (MPL. CLXXII 837).

[2] Hist. schol. (evang.) cap. 3 (MPL. CXCVIII 1543).

[3] Sermo 5: De adv. domini (MPL. CXCVIII 1735).

[4] In Matth. 2, 13.

[5] J. Diemer, Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts (aus Stift Vorau), Wien 1849; 7. Abschn.: Vom Leben und Leiden Jesu (S. 229):

Do hete got einen alten
vil reinen gehalten
ze helfe der magde
ir noturfte ze gebinne
ir gemahelen si in hiez
Dar umbe er nie ne liez
er ne dienet mit triwen
also mit rehte siner frŏwen etc.

Geburt des Herrn und mehrere Szenen der Flucht entnimmt; diese ist aber verschieden von den bisher bekannten Apokryphen.

Mit dem 12. Jahrhundert kamen die Apokryphen zur unbeschränkten Herrschaft; es begann die Zeit der großen Marienleben in Literatur und Kunst, und für diese Werke waren eben die Apokryphen unentbehrlich. In Frankreich schuf der Priester Hermann von Valenciennes ein umfangreiches Werk dieser Art (La vie Nostre Dame)[1], das aus siebentausend Versen bestand und sich großer Beliebtheit erfreute; den Stoff schöpfte er aus lateinischen Quellen, besonders aus der Heiligen Schrift und dem kleinen Evangelium von der Geburt Marias; doch kennt er auch den Sagenkreis der andern Apokryphen: er erzählt von Josephs früherer Ehe und deutet an, daß er die Wunder der Kindheit wisse, aber nicht erzählen wolle. Ein anderer Dichter dieser Zeit, Maistre Wace[2], verfaßte kurz nach 1150 ein weiter ausgreifendes Marienleben, das ebenfalls viel verbreitet war. Im zweiten Teile desselben, der das Jugendleben der Gottesmutter bis zu ihrer Vermählung behandelt, hält er sich an eine lateinische Übersetzung des Protevangeliums; nur hie und da ist auch die vorgenannte Kindheitsgeschichte Marias benutzt. Selbst in den Roman vom heiligen Gral hat dessen hervorragendster Dichter unter den Franzosen, Robert de Borron[3] (um 1160), Züge aus dem Jugendleben der seligsten Jungfrau verwoben.

In Bayern entstand 1172 eines der bedeutendsten Marienleben durch den Priester Wernher (Driu liet von der maget)[4], der sich gleich der Hroswitha das Pseudo-Matthäusevangelium zur Vorlage gewählt hat. Er nennt diese ausdrücklich im Eingange und verteidigt sie mit Eifer gegen den stillschweigenden Einwand ihres apokryphen Charakters, der wohl damals schon geltend gemacht wurde, indem er die Autorität sowohl des angeblichen Verfassers wie des Übersetzers gebührend hervorkehrt. Doch folgt er seinen Quellen nur bis zur Geburt Christi; die Erzählungen von der Flucht nach Ägypten und den Kindheitswundern Jesu scheinen in diesen gefehlt zu haben, da er, ohne sie zu berücksichtigen, einen eigenen Schluß macht. Gleich der Ava hat auch er die (sieben) Wunder in der Weihnacht aufgezählt. Wernher hat seine Vorlage mit einer gewissen Freiheit benutzt und die anmutigen Züge der Erzählung mit dichterischem Behagen ausgestaltet, besonders die Szene der Vermählung Marias im zweiten Liede. Während auf den Ruf des „Bischofs"

[1] Reinsch 15 ff. [2] Ebd. 19 ff. [3] Ebd. 25 ff.

[4] Ebd. 108 f. Otter, Wernhers ... Gedicht zur Ehre der Jungfrau Maria, Nürnberg und Altdorf 1802 (herausgegeben nach einer kostbaren, mit 84 Miniaturen geschmückten Handschrift der königl. Bibliothek zu Berlin). Feifalik, Des Priesters Wernher Driu liet von der maget, Wien 1860.

Abiathar alle Unverheirateten, alte wie junge, mit großen, schönen Stäben freudig herbeieilten, kam Joseph, ein greiser Mann mit langem, grauem Bart, nur zögernd heran. Er war Witwer und begehrte nicht mehr nach einem Weibe; lediglich aus Gehorsam brachte er eine kleine Rute, die er rasch von der Wurzel weg abgerissen hatte, damit man gleich sähe, daß sein Sinn nicht auf weltliche Dinge gehe. Sie entfiel auch dem Priester, als er alle Stäbe vom Heiligtum heraustrug, und das Zeichen blieb aus. Ein Engel mußte den Bischof auf das entfallene Reis aufmerksam machen. Als es in die Hand des Alten zurückgegeben war, erschien das Zeichen der Taube, und alles Volk beglückwünschte diesen laut zu seiner Erwählung; er aber war tiefbetrübt und hätte sich gern entzogen; auf seinen Krückenstock gelehnt bat er, man möge ihn seines Alters ruhig genießen lassen. Erst der Hinweis auf Gottes Strafe im Falle der Widersetzlichkeit vermochte ihn zur Einwilligung zu bringen. Doch auch Maria, die in ihrem schönsten Gewande herbeigeführt wurde und die Bewunderung aller erregte, konnte sich anfangs nicht darein finden. Sie betete zu Gott um rechten Rat, und auf das Zureden des Bischofs ergab sie sich in den offenkundigen Willen Gottes, erklärte aber zugleich, auch unter Josephs Obhut die Keuschheit unversehrt zu bewahren. Darüber waren alle froh, und es wurde sogleich die Vermählung gefeiert; Joseph gab inmitten des Volkes seiner Braut als Mahlschatz einen goldenen Ring. Dann erbat er sich für sie fünf Jungfrauen zu Genossinnen und kehrte mit ihr in sein Haus nach Nazareth zurück.

b) Die Erweiterung der apokryphen Legenden im 13. Jahrhundert durch die Geschichte der Kindheit Jesu.

Im 13. Jahrhundert wurde die Legende vom hl. Joseph mit neuen Zügen erweitert, die teils der mündlichen oder schriftlichen Volkstradition entnommen waren, teils der bisher unbeachteten apokryphen Kindheitsgeschichte des Herrn (Liber de infantia Salvatoris) entstammten. Bekannt war letztere wohl schon seit längerer Zeit, aber erst von da ab begann sie an Ansehen zu gewinnen. Wenn auch die ursprüngliche Quelle all dieser Wundererzählungen, das Thomasevangelium, damals noch nicht zugänglich war — von den wenigen Handschriften des Abendlandes stammt ja die älteste erst aus dem 15. Jahrhundert[1] —, so besaß man doch schon deren lateinische Überarbeitung im Pseudo-Matthäusevangelium seit mindestens dem 11. Jahrhundert[2]. Benutzt hat man

[1] Tischendorf[2] XLI. Reinsch 4.
[2] Tischendorf[2] XXIV ff. Reinsch 5 f.

sie allerdings noch nicht, wie wir sahen, sei es daß dessen Erzählungen doch zu abgeschmackt und unglaubwürdig erschienen, sei es daß, was wahrscheinlicher ist, dieser Teil in vielen der zu Grunde gelegten Handschriften überhaupt fehlte. Erst vom 13. Jahrhundert ab schenkte man diesen Erzählungen Beachtung, aber man nahm sie für gewöhnlich nicht unmittelbar in der Gestalt, welche Pseudo-Matthäus bot, sondern griff lieber zu Umarbeitungen, welche den im Volksmund erweiterten Sagenkreis mit einbezogen.

In Frankreich hat zunächst noch das Pseudo-Matthäusevangelium in seiner gewöhnlichen Form eine Bearbeitung gefunden durch Gautier de Coinsy[1]; er hat in zwei Gedichten, von denen das erste (La nativité Nostre Dame) bis zur Geburt Christi, das zweite (La nativité Nostre Seignur et ses enfances), wie es scheint, bis zur Rückkehr von Ägypten reicht, mehr eine bloße Übersetzung als eine freie Dichtung geboten. Merkwürdig ist ein anderes Werk dieser Art aus dem gleichen Jahrhundert, dessen unbekannter Verfasser in 5000 Versen das Leben Marias und Jesu beschrieben hat[2]. Er bietet anscheinend zum erstenmal die französische Ausgestaltung dieses Sagenkreises in ihrem ganzen Umfang, die auch in manch andern Werken der damaligen Zeit hervortritt[3], so besonders in einem Gedicht über die Vermählung Marias (Le mariage Nostre Dame)[4]; letzteres findet sich in einer Pariser Handschrift aus dem Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts und schließt sich eng an das erstgenannte umfassende Werk und stellenweise auch an die Dichtung des Meisters Wace. Die Quelle für sie alle ist wohl ein Volksbuch oder eine Volkssage über die Kindheit Jesu, in welcher Pseudo-Matthäus nur schwer erkenntlich ist. — Maria empfängt die Botschaft von der Menschwerdung noch im Tempel, als sie eben 14 Jahre zählt. Damit ihr Geheimnis verborgen bleibe und sie nicht zur Strafe gezogen werde, muß sie vermählt werden; darum verkündet dies Gott durch eine Stimme vom Himmel, und Maria selbst willigt gerne ein. Der Hohepriester ruft deshalb alle unverheirateten Männer des Hauses David, jung und alt, in den Tempel; mit ihnen kommt auch Joseph, ein Greis von 200 Jahren[5] mit weißem Bart, auf seinen Stock gestützt, lediglich aus Gehorsam gegen das Gebot des Priesters,

[1] Reinsch 31 ff.

[2] Ebd. 42 ff (Paris, Bibl. Nat. Ms. fr. 1533: Comance la vie Nostre Dame et la passion de Nostre Seigneur).

[3] Vgl. Reinsch 75 ff. [4] Ebd. 78 ff.

[5] Diese horrende Angabe steht nicht vereinzelt da; z. B. Philippe Mouskes † 1282), Chronique (Reinsch 74); Le mariage Nostre Dame v. 157: 120 Jahre (Reinsch 82).

nur von dem einen Wunsche beseelt, die reine, schöne Jungfrau wenigstens von ferne zu sehen. Müde setzt er sich auf einen Pfeiler des Vorhofs, aber bald wird er von den jugendlichen Brautwerbern verlacht, von den Tempeldienern gehöhnt, und er zieht sich in einen Winkel zurück. Der Priester will nun die jungen Männer auf ihre Sitten prüfen; da schickt ihm Gott einen Engel, der ihm als Erkennungszeichen für den Auserwählten das bekannte Wunder des blühenden Stabes und der Taube angibt. Wie die Jünglinge dies erfahren, eilen sie fort, um sich möglichst grüne Reiser zu holen, dem alten Joseph aber geben sie höhnisch eine verdorrte Gerte. Doch gerade sie erblühte. Mit 20 Jungfrauen zog dann Maria nach Nazareth. Bei der Reise nach Bethlehem hieß Joseph seine Braut vor der Stadt auf einem Steine ruhen, indes er in die Stadt ging, Herberge zu suchen. Infolge der Fremden war jedoch kein Plätzchen zu finden, und betrübt kehrte er zu Maria zurück. Sie gingen nun beide zusammen nach Bethlehem hinein, zu sehen, ob sie nicht doch Leute finden, die um Gottes willen sie aufnehmen. Auf der Straße treffen sie die Tochter eines reichen Mannes, Anastasia[1] mit Namen; diese bitten sie um einen Winkel zum Obdach, denn der Tag ist vorüber. Das Mädchen geleitet die Pilger zu seinem Vater, der sie nach längerem Zaudern endlich aufnimmt und dann liebevoll für sie sorgt; während er ihnen Nahrung schickt, möchte die gutherzige Tochter gern helfen, ihnen ein angenehmes Lager zu bereiten, aber ihr fehlen die Hände. Als in der Nacht die Zeit der Geburt herannahte, erschienen vom Himmel her drei goldene Leuchter mit drei großen Kerzen, welche den ganzen Raum erhellten. Joseph war darüber ganz entzückt. Der neugeborne Heiland gibt seiner lieben Wirtin die Hände wieder; diese diente ihm nun mit der größten Freude und legte ihn in die Krippe. Die Reise nach Ägypten ist mit ganz phantastischen Zügen ausgeschmückt. Bemerkenswert ist nur die Erzählung von den zwölf Räubern, die auch in Deutschland in etwas abweichender Fassung kursierte, und von dem Sämann, der den Flüchtlingen den rechten Weg wies und die verfolgenden Soldaten des Herodes von ihrer Spur ablenkte. Die vielen andern Züge sind weder in den apokryphen Kindheitsgeschichten noch in andern Sagenkreisen bekannt.

[1] Auch Anesteſe oder Agneteſe, im „Geistlichen Schauspiel“ (s. unten) auch Honestasse genannt. Der Name soll wohl eine Anspielung auf die am Weihnachtsfest gefeierte hl. Anastasia sein. Die Sage selbst ist vielleicht eine Rückbildung der Salomelegende. Man hatte noch Bilder mit der um Heilung flehenden Salome an der Krippe; die Tradition der Apokryphen ist aber unterbrochen worden, und es wäre möglich, daß man infolgedessen die Salomedarstellung nicht mehr kannte und auf diese Weise durch eine legendäre Erfindung zu deuten suchte.

Auch die Provence hat während des 14. Jahrhunderts in ihrer eigentümlichen Sprache eine poetische Bearbeitung des Kindheitsevangeliums hervorgebracht[1], die an Unziemlichkeit der Darstellung mit der alten arabischen Kindheitsgeschichte wetteifert; der hl. Joseph ist nur wenig genannt, da die Erzählung beim fünften Lebensjahre des Heilandes beginnt. Selbst in dem nüchternen England[2] konnten vom 13. Jahrhundert ab diese Stoffe einige Beachtung finden und erlebten mehrere Bearbeitungen, und ein großes Gedicht aus Northumbrien mit dem Titel Cursur o werld (Cursor mundi, „Renner"), das zu Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden ist und an 30000 Verse enthält, hat in seiner Darstellung der Heilsgeschichte auch diese Apokryphen in der Form der damaligen Zeit verarbeitet; für die den hl. Joseph betreffenden Szenen ward neben dem Evangelium auch Pseudo-Matthäus und des Meisters Wace Marienleben benutzt.

Der erste deutsche Dichter, welcher des neuen Gegenstandes sich bemächtigte, ist Konrad von Fußesbrunn, ein Österreicher, der zu Anfang des 13. Jahrhunderts lebte und schon in seinem Titel Diu chintheit Jesu[3] seinen neuen Stoff ankündigt. Da er nach eigenem Geständnis kein selbständig schaffender Dichter, sondern nur ein treuer Überarbeiter seiner Vorlage ist[4], so läßt sich diese ziemlich deutlich erkennen. Das Vorleben der seligsten Jungfrau bis zu ihrer Vermählung mit Joseph verschweigt er mit Berufung darauf, daß vor ihm ein uns unbekannter Meister Heinrich in einem Liede von unserer Frau, Daz anegenge genannt, darüber schon gedichtet hat[5]. Danach er-

---

[1] Reinsch 96 ff. [2] Ebd. 125—135.

[3] Herausgegeben von K. H. Hahn, Gedichte des 12. und 13. Jahrhunderts (Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit XX), Quedlinburg und Leipzig 1840. Vgl. Reinsch 110 ff.

[4] S. 102: Da dise rede geschriben was
an ein buch unt ich si las
Het ich ir mer funden da
oder in ein ander buchen anderswa
oder in ganzen maeren vernomen
ich waer ir noch niht ze ende chomen.

[5] S. 68: ... Swer je gehort oder hat gelesen
von unser frŏwen ein lîet
da meister heinrich an beschîet
um ir müter sant annen
wie sî von driu mannen
dri edle tŏhter gebar ...
... wie ez sĭt da zŭ quam
daz si (= Maria) Joseben genam

folgte die Auserwählung des hl. Joseph durch das Los. In einer späteren Handschrift des Gedichtes[1] scheint nun tatsächlich die Partie über die Vermählung aus diesem anegenge eingefügt worden zu sein: es wird erzählt, Maria wollte nichts von einer Ehe wissen; auf das Zureden der Priester willigte sie jedoch ein, einen Pfleger zu erhalten; es wurde das Los geworfen und fiel auf Joseph, und gleichsam zur Bestätigung seitens Gottes erblühte der Stab in seiner Hand. Konrads Quelle ist von Anfang bis zur Flucht nach Ägypten offensichtlich das Pseudo-Matthäusevangelium. In der Folge aber, in der eigentlichen infantia Salvatoris, zeigen sich bedeutende Abweichungen von der Vorlage. Sehr ausführlich ist z. B. die Geschichte der Räuber[2] erzählt, welche die heilige Familie auf dem Wege nach Ägypten überfielen. Der Inhalt dieser vielgebrauchten und vielumgestalteten Sage ist folgender: In der Hoffnung, einen reichen Fang zu machen, lauern der heiligen Familie zwölf Räuber auf; aber durch ihre Armut enttäuscht, will jener, dem sie als Beute zugefallen ist, Maria zur Sklaverei, den alten Joseph zum Tode bestimmen, bis der Anblick des holden Kindes ihn besänftigt und veranlaßt, sie gastfreundlich aufzunehmen. Seine Frau bereitet dem Kinde ein Bad, dessen Wasser auch ihr aussätziges Kind gesund macht, indes den beiden Eltern im schönsten Teil des Gartens ein reiches Mahl

---

daz verswige ich hie durch eine list
want es vor mir getihtet ist ...
... ein büch heizzet daz anegenge
swer des maeres irre gat
der süch iz dar an wand ez da stat.

Es handelt sich diesem Texte nach wohl um ein und dasselbe Lied Meister Heinrichs, das oben Von unser frôwen ein liet genannt und unten Daz anegenge betitelt wird. Ein anderes, gleichfalls Daz anegenge betiteltes Gedicht, von Hahn (Gedichte) herausgegeben, behandelt die Schöpfung und Erlösung der Welt, geht aber hierbei auf die Apokryphen nicht ein. An die Verkündigungsgeschichte schließt sich die Aufzählung der Gründe für die Vermählung Marias und der Bericht, wie Joseph auf des Engels Geheiß nach seiner Betrübnis Maria zu sich nimmt.

[1] Laßbergsche Handschr. vgl. Anm. ebd.

[2] Diese Geschichte ist nicht eine Erfindung des Konrad von Fußesbrunn, auch nicht des oben genannten französischen Dichters (Reinsch 53), sondern eine damals kursierende und vielleicht verschiedentlich aufgezeichnete Sage, welche beide Dichter unabhängig voneinander vorgefunden haben. Schon im arabischen Kindheitsevangelium (Kap. 23; Tischendorf² 102) findet sich dieser Legendenstoff nach seinen Hauptzügen; die beiden Räuber heißen dort Titus und Dumachus. — Es wird sich schwer verteidigen lassen, daß Konrad obiges französische Gedicht kannte; abgesehen von der wahrscheinlich gleichzeitigen Entstehung hätte Konrad nach eigenem Geständnis mehr daraus gezogen, wenn er mehr vor sich gehabt hätte; auch hätte er, wenigstens nach seiner Art zu arbeiten, mehr schmückende Züge daraus genommen.

vorgesetzt wird. Am folgenden Tage führt der Räuber seine Gäste auf einen sichern Weg. Während nun diese in Ägypten verweilen, wird er selbst bei einem Überfall tödlich verwundet, aber durch den Schaum vom Bade des Jesuskindes, den seine Frau aufbewahrt hatte, sofort wieder geheilt. Bei der Rückreise von Ägypten kehrt Joseph abermals bei ihm ein und wird ebenso freundlich bewirtet und fortbegleitet. Dieser gute Räuber (oder dessen geheilter Sohn) ist der gute Schächer, der später mit dem Heiland am Kreuze starb. Dies ist im allgemeinen der Inhalt der Sage, die damals häufig auftrat und bei den verschiedenen Autoren verschieden ausgeschmückt wurde. Von den weiteren Erzählungen aus der Kindheitsgeschichte des Erlösers sind manche ausgelassen, welche bei Pseudo-Matthäus sich finden; andere sind verbessernd umgestaltet, so daß der Heiland weniger blutdürstig und rachsüchtig erscheint. Der Schauplatz aller Taten ist nach Nazareth verlegt. Das Mißgeschick im Handwerk, daß ein abgeschnittenes Brett zu kurz gerät, begegnet nicht dem Joseph selber, sondern seinem Knechte, und Jesus läßt sich herbei, auch diesem aus der Not zu helfen und das Brett in die richtige Länge zu ziehen.

Aus den gleichen Quellen, doch nicht aus ihnen allein, hat auch der unbekannte Dichter des großen Passionale[1] geschöpft, das Ende des 13. Jahrhunderts entstanden ist. Wenn er sich bei der Erzählung der Jugendwunder Jesu öfters auf ein Büchelin von unseres herren kintheit beruft, so muß man hierbei nicht an Konrad von Fußesbrunn denken[2], dessen Namen er wohl auch genannt hätte, sondern eher an ein eigenes, wohl ein anonymes Büchlein dieses Namens, von dem auch sonst in dieser Zeit öfters die Rede ist. Den hl. Joseph betrachtet er nicht mehr als einen Witwer mit Kindern, sondern als einen jungfräulichen, wenn auch hochbejahrten Mann. Als er mit den Jünglingen zur Bewerbung um Maria erscheinen sollte, hat er denn auch seine Rute heimlich entzogen, einesteils aus Scham wegen seines Alters, andernteils aus Liebe zur immerwährenden Reinheit, die er von Jugend auf zu halten gelobt hatte bis an sein Lebensende. Die Geburt des Herrn erfolgt gleichsam auf offener Straße[3], nämlich unter einem Schutzdache zwischen zwei Häusern, wo sich auch eine Krippe vorfand. Die Hebammen,

[1] Herausgegeben von K. A. Hahn, Frankfurt a. M. 1845. Vgl. Reinsch 115.

[2] So Reinsch a. a. O.

[3] Ähnlich auch Honorius Augustod., Speculum Eccles., in Nativ. Chr. (MPL. CLXXII 817): Cumque in tota civitate nullum esset habitaculum a frequenti undique confluentium hospitum conventu vacuum, ipsi cum essent de inopi tunc temporis parentela, cum hospitium deesset, manserunt in platea. Die Krippe mußte erst von Joseph oder andern herbeigeschafft werden.

welche Konrad noch erwähnt hat, werden nicht mehr genannt, dafür aber werden die Wunderzeichen der heiligen Nacht aufgezählt!

Ein ähnliches Werk aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, das in Hessen entstanden und unter dem Titel „Die Erlösung“[1] herausgegeben ist, behandelt ungefähr den gleichen Stoff vielfach nach Pseudo-Matthäus; nur ist hier bei der Geburt des Herrn neben den Hebammen auch die aus der französischen Sage her bekannte Anastasia erwähnt, welche im Dienste des Jesuskindes ihre Hände wieder gewinnt.

Auch in den Niederlanden[2] ist in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein Gedicht vom Leben des Herrn entstanden, das manche Anleihen aus den Apokryphen nimmt; ähnlich hat man in England[3] die Kindheit des Herrn besungen: Die lateinische Vorlage dieses letzteren Werkes weicht von den bisher bekannten Werken ab und fügt zu den bei Pseudo-Matthäus erwähnten Wundern noch eine Reihe anderer.

Neben diesen Proben dichterischer Gestaltungskraft treffen wir im 13. Jahrhundert erstmals auch einfache Prosaübersetzungen der Apokryphen, so eine französische Version des zumeist benutzten Pseudo-Matthäus in pikardischem Dialekt[4]. Selbst Männer der Wissenschaft haben sich jetzt nicht mehr gescheut, diese trüben Quellen in ihrer ursprünglichen Gestalt zu benutzen. Der große Polyhistor des 13. Jahrhunderts, der Dominikaner Vinzenz von Beauvais († 1264), hat im 5. Buche seines berühmten Speculum historiale[5] das Leben des Gottmenschen und seiner Mutter eingefügt. Er beginnt mit Joachim und Anna, deren Geschichte er dem lieblichen Geburtsevangelium Marias entnimmt, ebenso wie den Bericht über die Auserwählung Josephs. Die Quelle seiner andern Sagen ist meist nach seiner Angabe: „Jakobus, der Sohn Josephs, in seinem Buche von der Kindheit des Erlösers“, also Pseudo-Matthäus, dem er bis zur Ankunft der heiligen Familie in Ägypten folgt. Von dem eigentlichen Jugendleben Jesu in Nazareth weiß er nichts zu berichten, da seine Quellen hierüber zu schweigen scheinen[6]. — Ein Ordensgenosse dieses Gelehrten, der genuesische Bischof Jakobus von Viriaggio (de Voragine, † 1298), hat anfänglich eine hochgefeierte und später oft gedruckte Heiligenlegende zusammengesetzt, bekannt unter dem Namen Legenda aurea oder Historia Lombardica; in dieser handelt er zwar nicht ausdrücklich vom hl. Joseph, aber zum Feste der Geburt

[1] Reinsch 114. [2] Ebd. 122: Van den levene ons heren.
[3] Ebd. 125. [4] Ebd. 91.
[5] Cap. 64—95 passim. Vgl. Reinsch 90.
[6] Cap. 103: Notula . . . Porro de infantia Salvatoris et operibus usque baptismum non legitur in Evangelio, nisi quod Lucas dicit, quod duodennus remansit in Ierusalem.

Marias hat er als Lesung das dem hl. Hieronymus zugeschriebene kleine Evangelium von der Geburt Marias eingesetzt und so dieser Erzählung zur weitesten Verbreitung verholfen. Selbst die dem Bonaventura zugeeigneten „Betrachtungen über das Leben Jesu" und das verwandte Werk des Ludolf von Sachsen sind nicht frei von apokryphen Einflüssen. Die erstgenannte Schrift verrät Kenntnis sowohl des Pseudo-Matthäus wie der Geburtsgeschichte Marias. Jener ist unter dem Namen des Hieronymus zitiert und liefert die Erzählung vom Tempelaufenthalt Marias und ihrer wunderbaren Ernährung; auf die Geburtsgeschichte ist verwiesen für den Bericht von der Vermählung mit Joseph[1]. „Was aber (bei der Flucht nach Ägypten) in der Wüste und auf dem Wege den heiligen Personen zustieß", will der Verfasser nicht erzählen, „weil sich wenig Echtes darüber findet." Doch wird auch hier der Sturz der Götzen und der siebenjährige Aufenthalt der Flüchtlinge in einem gemieteten Hause zu Heliopolis erwähnt[2]. Ludolf dagegen verwendet die Geburtsgeschichte Marias ziemlich ausführlich, besonders für die Darstellung des Tempellebens und der Vermählung Marias[3]. Aus der Kindheitsgeschichte Jesu in der landläufigen Form hat er die Räubersage aufgenommen[4]. Von Interesse ist ferner, wie beide Schriften die Reise Marias zu ihrer Base Elisabeth darstellen. Pseudo-Bonaventura glaubt hier den hl. Joseph als Begleiter annehmen zu müssen, während Ludolf mit mehr Konsequenz trotz fast wörtlicher Übereinstimmung der seligsten Jungfrau einige ihrer Genossinnen zur Seite gibt[5]. Pseudo-Bonaventura gibt überdies Kunde von einer sonst selten bezeugten Begebenheit, die den Künstlern der folgenden Jahrhunderte einen sehr fruchtbaren Stoff lieferte. Von der Reinigung Marias im Tempel ging die heilige Familie nicht sogleich nach Nazareth, sondern zunächst zur Base Elisabeth, der Mutter des Täufers, um deren Kind zu sehen. „Als sie zu ihr kamen, hatten sie große Freude, besonders über die Kinder; aber auch die Knaben freuten sich miteinander, und Johannes benahm sich, da er verständig war, voll Ehrfurcht gegen Jesus." Nach einigen Tagen wollten dann die heiligen Personen nach Nazareth zurückkehren, wurden aber noch auf dem Wege vom Engel zur Flucht gemahnt[6]. Auch bei der Rückkehr von Ägypten wurde die Familie des Täufers besucht. So konnten selbst diese aszetischen Werke der Apokryphen nicht ganz entraten.

---

[1] Meditationes vitae Christi cap. 4. [2] Ebd. cap. 13.

[3] Ludolfus de Sax., Vita Iesu Christi cap. 3 de desponsatione Mariae.

[4] Ebd. cap. 13.

[5] Meditationes vitae Christi cap. 6. Ludolfus de Sax. a. a. O. cap. 5. [6] Meditationes vitae Christi cap. 12.

Eine eigene Behandlung widmet im 14. Jahrhundert dem hl. Joseph erstmals Petrus de Natalibus, Bischof von Asolo (um 1370), der auf Grund eines alten Martyrologiums, „das aus den alten Exemplaren des Eusebius von Cäsarea genommen war", in seinem Catalogus Sanctorum den Tag des Heiligen auf den 19. März ansetzt. Seinen Text hat er nach eigener Angabe aus „den Worten der Evangelien, aus dem Buche von der Kindheit des Erlösers und aus der Kompilation des Bruders Bartholomäus" von Trient[1] zusammengestellt. Letzterer, ein Dominikaner, der um 1244 ein Büchlein über die Translation des hl. Dominikus begann, gilt als erster Legendensammler dieser Zeit; ob er auch den hl. Joseph eigens behandelt hat, erscheint ungewiß, da er zunächst nur Heilige seines Ordens und seiner Heimat Tirol berücksichtigte. Der Bischof Petrus hat aber außerdem noch die Geschichte von der Geburt Marias benutzt, die er gleichfalls am 8. September wiedergibt, und erzählt aus der Kindheitsgeschichte des Erlösers nach Pseudo-Matthäus, wie Joseph ein Brett zu kurz geschnitten und Jesus es ihm gestreckt habe.

Eine derartige Benutzung der Apokryphen seitens solcher Männer muß trotz alles Mangels historischer Kritik im Mittelalter einigermaßen verwunderlich erscheinen, da gegen das Buch von der Kindheit Jesu sich alsbald in den Kreisen der Gelehrten Widerspruch erhob und selbst das anziehende, dem Hieronymus zugeeignete Evangelium von der Geburt Marias bereits von Bonaventura[2] als unecht erkannt wurde, wenngleich es manches Wahre enthalte. Überdies war das sog. Dekret des Papstes Gelasius über die kanonischen und apokryphen Schriften damals hoch in Ehren gehalten, so daß es z. B. Abälard seinem Buche Sic et Non[3] voraussetzte und Hugo von St Viktor[4] ausdrücklich die apokryphen Bücher aufzählte.

c) Die freieren Gestaltungen des Marienlebens im 14. Jahrhundert.

Eine neue, weit ausgreifende Umgestaltung erfuhr der gesamte Sagenkreis der Apokryphen hauptsächlich im 14. Jahrhundert, diesmal nicht durch das Auftreten neuer Bücher dieser Art, nicht durch das Eindringen von Volkssagen, sondern durch die Ausbeutung wissenschaftlicher Werke, die durchweg griechischen Schriftstellern angehören. Aus diesen hat ein

[1] Vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I[2] 2027; Trombelli cap. 14, p. 67.

[2] In IV. Sent. dist. 28, q. 6: Unde gloriosa Virgo matrimonium consensit contrahere, sed certa fuit, quod nunquam matrimonium consummaret. Et hoc tangitur in libello illo, quem transtulit Hieronymus de Nativitate Mariae, qui quamvis sit apocryphus, continet tamen multa verissima.

[3] Sub finem prologi (MPL. CLXXVIII 1349).

[4] Erudit. Didascal. IV 15 (MPL. CLXXVI 787).

Dichter deutscher Nationalität nach Art der früheren Evangelienharmonien ein einheitlich gearbeitetes Leben Marias und Jesu in vier Bücher zusammengestellt: es ist dies die lateinische Vita Beatae Mariae Virginis et Salvatoris rhythmica[1], die vielleicht schon im Anfang des 13. Jahrhunderts entstand und sich rasch über Europa verbreitete, wie die vielen Handschriften und Bearbeitungen erkennen lassen. In der Einleitung wird erzählt, der Bischof Epiphanius, der Martyrer Ignatius und der gelehrte Johannes von Damaskus hätten in ihren Schriften ein kurzes Leben der Gottesmutter hinterlassen, das erst kürzlich ins Lateinische übersetzt wurde und nun einem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden soll. Dazu habe der Verfasser die Angaben der Evangelien eingeflochten und noch viele andere Meister benutzt, so Dionysius den Areopagiten in seinem Büchlein vom Hinscheiden der Gottesmutter, den byzantinischen Bischof Juvenal, den Mönch Kosmas, den Theophilus usw.[2] Später nennt er noch das Evangelium der Nazarener oder Hebräer, welches Hieronymus übersetzt habe (nämlich Pseudo-Matthäus), und die Geschichtschreiber Honorius von Autun (Speculum Ecclesiae), Eusebius, Hegesippus, Africanus, Josephus (Flavius?), Orosius, Philippus (?)[3]. Trotz dieser vielen Quellen deckt sich aber der Inhalt der ersten zwei Bücher im großen ganzen mit dem Pseudo-Matthäusevangelium. Der Verfasser scheint sie auch nicht für ganz einwandfrei zu halten; denn er sucht mit besonderem Nachdruck den Vorwurf der Apokryphität abzuwehren und die Wunder der Kindheit Jesu als wohl möglich zu erweisen, indem er darlegt, daß sie der Heiland sicher habe wirken können, und daß auch die Wunder des öffentlichen Lebens nach dem Zeugnisse des Evangelisten Johannes nicht alle aufgeschrieben seien.

Der Bedeutung wegen, welche dieses Buch im späteren Mittelalter gefunden hat, verlohnt es sich, näher auf dasselbe einzugehen. Schon die Szene der Vermählung (im ersten Buch) wird mit großer Ausführlichkeit geschildert: Maria im Tempel ist der Liebling aller, Einheimischer wie Fremder, und als daher die Priester alle erwachsenen Tempeljungfrauen nach des Volkes Sitte zur Ehe veranlaßten, wünschten viele Jünglinge, diese herrlichste von allen als Gattin zu gewinnen und durch

[1] Herausgegeben von Dr A. Vögtlin (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CLXXX), Tübingen 1888. Ausführlich besprochen von H. Rückert, Bruder Philipp des Kartäusers „Marienleben", Quedlinburg 1853; dort ist im Anhang eine Inhaltsangabe beigefügt, welche nach einer Münchener Handschrift auch die Quellen der einzelnen Stellen benennt, die jedoch nicht stichhaltig sind. Vögtlin hat diese Angaben unterdrückt.

[2] Prolog zum ersten Buch V. 1—45 (Vögtlin a. a. O. 9).

[3] Prolog zum zweiten Buch V. 1478—1515 (ebd. 57).

reiche Anerbietungen sich geneigt zu machen. Auch die Priester unterstützten diese Bewerbungen; Maria aber weigerte sich, da sie ewige Jungfrauschaft gelobt habe, und pries in begeisterten Worten die Schönheit ihres himmlischen Bräutigams. Verwundert darüber hielten die Juden Rat, was sie mit dieser Jungfrau beginnen sollten. Da sie wohl ihr Gelübde ehren mußten, schlug ein alter Mann der Versammlung vor, ein dreitägiges Fasten anzusetzen, um Gottes Willen in dieser Angelegenheit zu erfahren. Am letzten dieser Tage erscholl nun allen vernehmlich im Tempel eine laute Stimme, welche gebot, alle Unvermählten aus dem Stamme Juda sollten erscheinen, jeder mit einem Stabe, den der Hohepriester ins Heiligtum tragen soll; jener Stab, welcher zu blühen beginne und auf den der Heilige Geist wie eine Taube herabsteige, zeige den Auserwählten an. Mit Freuden eilten alle herbei, doch trotz dreitägigen andächtigen Wartens erschien das erhoffte Zeichen nicht. Wiederum begann ein heißes Flehen; da erscholl abermals eine Stimme vom Himmel und tat kund, daß der Ausersehene noch gar nicht anwesend sei, sondern sich in Bethlehem befinde und Joseph heiße. Hier ist nun eine ziemlich lange Lobrede auf den hl. Joseph (Vers 1166—1230) eingeschoben, in welcher all seine Tugenden aufgezählt und besonders seine Mildtätigkeit und Keuschheit gerühmt werden; auch die späteren Überarbeiter dieses Werkes haben sie pietätvoll übernommen. Auf diesen Bescheid hin wurde Joseph herbeigeholt, und sobald er in den Tempel trat, begann der Stab in seiner Hand zu blühen, und wie er ihn dem Hohenpriester übergeben wollte, ließ der Heilige Geist im versprochenen Bilde sich darauf nieder. Voll Bewunderung beglückwünschte ihn alles Volk, und die Priester drangen in ihn, nun Maria zur Ehe zu nehmen; doch er weigerte sich dessen mit Berufung darauf, daß er von jeher entschlossen war, jungfräulich zu leben; auch schicke es sich nicht, daß er eine so heilige Jungfrau verletze und bei seinem hohen Alter mit einer so holden Maid sich verbinde. Als das Zureden der Priester nicht nachließ, betete er voll Inbrunst zu Gott um den Schutz seiner und Marias Keuschheit; da schickte ihm Gott einen Engel, der ihn ermutigte, Maria zu nehmen, welche gleich ihm jungfräulich leben wolle und nur zum Schutze ihrer Reinheit ihm anvertraut werde. Ähnlich erging es der Maria; als sie vernahm, daß sie einem Manne gegeben werden solle, flehte sie zu Gott, und auch ihr erschien ein Engel, der ihre Bedenken zerstreute und ihr Josephs reine Gesinnung offenbarte[1]. So wurde

[1] Dieser Darstellung liegt offenbar die Anschauung der Scholastiker zu Grunde, daß Maria nur deswegen den wahren Ehekonsens geben konnte, weil jeder der beiden Teile durch Gottes Offenbarung die jungfräuliche Gesinnung des andern kannte.

nun die Vermählung vollzogen, die Hochzeit aber auf drei Monate verschoben; inzwischen wurde Maria mit sieben Mägden nach Nazareth in das Haus ihres Vaters geschickt, während Joseph freudig nach Bethlehem zurückkehrte. Maria empfängt nun den doppelten Gruß des Engels am Brunnen und zu Hause und besucht ihre Base Elisabeth. Beim nächsten Zusammentreffen fand Joseph seine Braut schwanger und erschrak in hohem Grade; er konnte nicht an eine Schuld der Jungfrau glauben, da ihm ihre Heiligkeit wohlbekannt war; darum hütete er sich auch, ihr sein Leid merken zu lassen und dachte an heimliche Flucht. Ihr jedoch blieb seine Seelenstimmung nicht verborgen; sie trat mit ihren sieben Genossinnen zu ihm, erzählte ihm den Besuch des Engels und beteuerte ihre fortwährende Reinheit unter der Zustimmung ihrer Gefährtinnen. Trotzdem findet Joseph keine Ruhe, bis ein Engel ihm erscheint und Trost bringt. Daraufhin bittet er seine Braut um Verzeihung und dient ihr mit Freude. Joseph hatte auf Wunsch der Eltern Marias sein Haus zu Bethlehem verkauft und sich in Nazareth ansässig gemacht. Als die Zeit der Geburt des Heilandes herannahte, zog er mit Maria nach Bethlehem zur Volkszählung; sie ritt auf einem Esel, er aber trieb einen Ochsen mit, um ihn zur Bestreitung seiner Auslagen zu verkaufen. Als die heiligen Wanderer vor Bethlehem ankamen, hielt ein Engel sie auf; Maria trat in einen nahegelegenen Unterstandsraum, wo Joseph für die Tiere nach bestem Können eine Krippe herrichtete. Wie er merkte, daß die Zeit der Geburt herankam, eilte er in die Stadt, um Hebammen herbeizuholen; inzwischen aber gebar Maria unter dem Beistand der Engel. Bei seiner Rückkehr betete er voll Ehrfurcht das Kind an und pries es in einem herrlichen Lobgesang als den verheißenen Erlöser, in welchem sich alle Vorbilder des Alten Bundes erfüllen, überglücklich, daß er selbst zu dessen Dienste auserwählt sei. Es fehlt nicht die übliche Ausschmückung der Krippenszene: die beiden Hebammen, welche die jungfräuliche Geburt Marias preisen; die Anbetung durch Ochs und Esel, welche huldigend sich auf die Knie werfen; die Wunderzeichen, welche auf der ganzen Welt die frohe Botschaft ankünden. Der weitere Verlauf der Ereignisse ist nach dem Evangelium erzählt. Von den drei Königen des Morgenlandes wird, wie Jesus und Maria, so auch Joseph reichlich beschenkt; dann wird er auf die Seite gerufen und über die Ereignisse der Geburt ausgeforscht, die er auch freimütig offenbart.

Es folgt die Reinigung im Tempel und die Flucht nach Ägypten, welche nach dem ersten Lebensjahre des Kindes angetreten wird mit dem ganzen Hausrat; zwei Ochsen und zwei Esel werden mitgenommen, drei Diener und eine Magd bilden die Begleitung. Die Reise und die folgenden Ereignisse der Kindheit Jesu werden mit all den Zügen aus-

geschmückt, welche bei Pseudo-Matthäus und in den vielen Bearbeitungen der Kindheitsgeschichte sich finden; nur die Räuberepisode ist ganz kurz gefaßt. Neu ist, daß Joseph den Ägyptern bei seiner Ankunft genauen Aufschluß über die heilige Familie und ihre Flucht geben muß; ebenso belehrt er beim Abschied die Bewohner, welche ihn ungern entlassen, über die Torheit des Götzendienstes und ermahnt sie zur Anbetung des einen wahren Gottes. So erscheint Joseph hier wie gegenüber den Weisen als Lehrer der Heiden, als erster Apostel des Herrn — ein Gedanke, der damals öfters ausgesprochen wurde. Während des siebenjährigen Aufenthaltes in Ägypten lebt Joseph vom Handwerk eines Zimmermannes, während Maria Byssus und Purpur webt und so zum Unterhalte des göttlichen Kindes beiträgt.

Dies ist die letzte wesentliche Umgestaltung der Josephslegende im Mittelalter. Hier sind fast alle Züge vereinigt, welche im Lauf der Zeiten den apokryphen Erzählungen aufgeprägt worden sind, ohne daß der erste Kompilator sich ernste Mühe genommen hätte, die dadurch auftretenden Widersprüche zu beseitigen. Das Ganze weicht in wesentlichen Punkten von den ursprünglichen Überlieferungen des Pseudo-Matthäusevangeliums ab, besonders durch die Betonung der beständigen Jungfräulichkeit unseres Heiligen; am meisten Unterschiede zeigt die Vermählungsszene.

Die große Bedeutung dieses Werkes liegt darin, daß sich seiner sehr bald die nachfolgenden Dichter bemächtigten und es in mehr oder minder freier Form bearbeiteten; doch blieb seine Verbreitung anscheinend auf Deutschland beschränkt. Am treuesten hat es der schweizerische Dichter Walter von Rheinau (Anfang des 14. Jahrhunderts) in deutsche Verse übersetzt[1]; ihm mag der schwäbische Dichter Werner (1381)[2] am nächsten gekommen sein. Am meisten Einfluß erlangte unter allen Bearbeitungen eine der frühesten: das Marienleben Philipps des Kartäusers (zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts)[3], welches in der

---

[1] Herausgegeben von A. H. Keller, Von der megde Marien lebenne (Tübinger Universitätsschriften [1849] 50 53 55). Vgl. Reinsch 117.

[2] Heidelberger Handschr. vom Jahre 1381; noch nicht ediert; dem Gedichte wird aller poetische Wert abgesprochen (Reinsch 118).

[3] Dr H. Rückert, Bruder Philipp des Kartäusers „Marienleben" (Bibl. der deutschen Nationalliteratur XXXIV), Quedlinburg und Leipzig 1853 (vgl. Reinsch 116 ff); Schluß (V. 10122):

bruoder Philipp bin ich genant,
got ist mir leider unerkant.
in dem orden von Carthûs
geschriben hân ich in dem hûs

Kartause Seitz in Steiermark entstand auf eine Einsprechung des hl. Joseph hin, wie der Verfasser angibt. Philipp hat seine Vorlage mit ziemlicher Freiheit behandelt, manches gekürzt oder ausgelassen, manches erweitert oder neu eingefügt; er stand noch unter dem Banne des Pseudo-Matthäus; ihm hat er z. B. das Gespräch Marias vor Bethlehem über die beiden Völker am Wege entnommen. Sein Werk war in zahlreichen Handschriften der verschiedensten Dialekte durch ganz Deutschland verbreitet, wurde vielfach auch in Prosa aufgelöst und so öfter der Weltchronik des Rudolf von Hohenems als zweiter Teil angefügt und lebte später noch in geistlichen Schauspielen fort. Daneben waren freilich auch im 14. Jahrhundert noch die früheren Quellen teilweise in Geltung; ein bayrisches Gedicht z. B., Der maget krône[1], zeigt nach dem veröffentlichten Teile (Flucht nach Ägypten) mehr Verwandtschaft mit Konrad von Fußesbrunn. — Im übrigen ging damit die eigentliche Legendendichtung zu Ende, und in den folgenden Zeiten wurden diese Stoffe nicht weiter behandelt; höchstens wurden frühere Werke neu aufgelegt. Und so ist auch bei späteren Dichtern, z. B. bei Peter Suchenwirt in seinen sieben Freuden Marias[2], vom hl. Joseph nur mehr gelegentlich die Rede, ohne daß irgend ein neuer Gedanke geboten würde.

3. Das geistliche Schauspiel.

Eine eigene Betrachtung erfordert noch das geistliche Schauspiel dieser Zeit[3], da in der Gruppe der Weihnachtsspiele die Figur des hl. Joseph nicht zu entbehren ist. Diese Spiele entwickelten sich vom 10. Jahrhundert ab zunächst im Anschluß an die kirchliche Liturgie der Weihnachtszeit, welche in ihren Sequenzen, Antiphonen und Responsorien genug Momente zu dramatischer Darstellung bot; der so anschauliche und ansprechende evangelische Bericht bildete die Grundlage dieser liturgischen Formen. Bald kannte man verschiedene Szenen dieser Art: ein Weihnachtsspiel mit der Verkündigung Marias und der Anbetung der Hirten; ein Dreikönigespiel mit der Huldigung der Weisen vor dem göttlichen

ze Seitz ditz selbe büechelîn.
sant Jôsep was der maner mîn,
der Marîen huoter was,
diu Jêsus gotes suns genas.

[1] Zingerle, Der maget krône. Ein Legendenwerk aus dem 14. Jahrhundert, Wien 1864 (bruchstückweise veröffentlicht, da es eine volle Ausgabe nicht verdiene). Vgl. Reinsch 118.

[2] A. Primisser, Peter Suchenwirts Werke, Wien 1827, Nr 41, S. 123 ff.

[3] Über die Entwicklung dieser Spiele vgl. A. Salzer, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur, München 1904 ff, 144 ff, bes. 149 ff.

Kinde; letzteres war gern verbunden mit dem Herodesspiel, welches die Reise der Magier darstellte sowie ihre Ankunft bei Herodes und die Wut dieses Königs, als er sich von den Weisen getäuscht sah. Damit verband sich das Unschuldige Kinderspiel, eingeleitet durch den Befehl des Herodes zum Kindermord; die Klage der Rachel um ihre Kinder und ihre Tröstung bildete den Mittelpunkt; die Engelsbotschaft an Joseph zur Flucht nach Ägypten wurde bald vorher eingeschoben bald als abschließende Szene angefügt. Auch die zweite Erscheinung des Engels an Joseph, welche die Rückkehr nach Judäa einleitete, kam mehrfach zur Darstellung. Sämtliche Spiele waren anfänglich lateinisch abgefaßt und meist nur aus liturgischen Texten zusammengesetzt; in dieser Form wurden sie auch in der Kirche in Verbindung mit dem Gottesdienste aufgeführt; bald aber wurden sie auch außerhalb der Kirche gegeben, wenngleich die ursprüngliche Form zunächst nur geringfügig erweitert wurde.

Dem hl. Joseph fiel bei diesen Spielen ganz die gleiche Rolle zu, welche ihm auch das Evangelium angewiesen hatte, er ist lediglich stummer Zeuge bei den Vorgängen an der Krippe des Herrn. Nur bei der Flucht nach Ägypten und bei der Rückkehr aus der Verbannung tritt er handelnd auf: er teilt seiner Braut den empfangenen Engelsbefehl mit und macht den Führer auf dem Wege. Im Freisinger Ordo Rachelis[1], einem Werke des 11. Jahrhunderts, erinnert er seine Braut, da er sie zur Flucht aufweckt, an die Prophezeiung des Isaias: der Herr soll in Ägypten einziehen, und die Götzen des Landes sollen gestürzt werden; dies ist einer von den wenigen Zügen, der schwach auf die Apokryphen hinweist. Ob der Heilige damals schon, wie später, als Greis dargestellt wurde, ist bei dem Mangel von überlieferten Spielregeln und bei dem Fehlen jeder Andeutung im Texte schwer festzustellen, wenn auch die Vermutung dafür spricht.

Im 12. Jahrhundert wurden diese verschiedenen Szenen mit dem sog. Prophetenspiel[2], der dramatischen Darstellung eines fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebenen Sermo aus dem Weihnachtsoffizium, zu einem einheitlichen Ganzen verbunden; dabei wurden auch die Szenen reicher und lebendiger ausgestaltet. — Die Rolle des Nährvaters Christi hat dadurch keine Änderung erfahren; Zeuge hierfür ist das Benediktbeurer Weihnachtsspiel[3] aus dem 13. Jahrhundert; nur einzelne

[1] In Kürschner, Deutsche Nationalliteratur XIV 3, 871 ff (nach Weinhold).

[2] Vgl. bes. P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894, vor allem Kap. 7.

[3] In Kürschner a. a. O. XIV 3, 875 ff (nach Schmeller, Carmina Burana 80—95).

apokryphe Züge sind zur Ausschmückung verwendet. Nach Marias Begrüßung durch den Engel und ihrem Besuch bei Elisabeth soll die Geburt Christi dargestellt werden. Maria muß deshalb nach der Spielanweisung ihr Bett besteigen, während Joseph neben ihr sich niederläßt; offenbar ist hier die seit langem übliche Abbildung der Geburt des Herrn zum Vorbild genommen. Joseph tritt in ehrbarer Kleidung und mit langem Barte auf, ist also deutlich als Greis gekennzeichnet; im übrigen spielt er aber die gleiche stumme Rolle wie früher. Erst bei der Flucht nach Ägypten tritt er in Tätigkeit. Beim Einzug der heiligen Familie im Lande stürzen alle Götzenbilder, und obwohl die Diener des heidnischen Königs sie wieder auf ihre Plätze stellen, ihnen Weihrauch anzünden und Loblieder singen, obwohl auch der König selbst an dieser Huldigung teilnimmt, fallen sie ein zweites und drittes Mal herab, bis endlich das Volk den kommenden Heiland als den wahren Gott erkennt und anbetet. — Im Erlauer Dreikönigespiel[1] (13. Jahrhundert) vollzieht sich die Flucht nach Ägypten anscheinend nicht, wie sonst üblich, unter Benutzung eines Esels, sondern wie ein wahrhaftiger Umzug mit Hilfe eines Fuhrwerks, auf welches Joseph nicht bloß die Mutter mit dem Kinde sitzen heißt, sondern auch noch die Wiege lädt.

Derartige Spiele sind uns manche aus deutschen Landen überliefert, doch auch in Frankreich, England und Italien finden sie sich vor[2]; selbst ein spanisches Dreikönigespiel auf ganz biblischer Grundlage ist noch bekannt[3]; sie zeigen dort ungefähr den gleichen Gang und die gleiche Ausgestaltung. Die weitere Entwicklung des Weihnachtsspieles muß in anderem Zusammenhange betrachtet werden.

Drittes Kapitel.

Die künstlerische Behandlung des hl. Joseph in dieser Zeit.

Die Entwicklungsgeschichte der Apokryphen gewährt einen tiefen Einblick in die Denk- und Anschauungsweise des gewöhnlichen Volkes. Trotz der überaus hohen Blüte der Verstandeswissenschaften in den gelehrten Kreisen kehrte das Gemüt der einfachen Leute sich viel lieber den Legenden der Apokryphen zu und fand sein Wohlgefallen an diesen anschaulichen und oft so ansprechenden Schilderungen der volkstümlichen Überlieferung. Auch eine andere unmittelbare Äußerung der Volksseele, die darstellende Kunst jener Zeit, gibt Zeugnis vom gleichen Charakterzuge.

Die Darstellungen des hl. Joseph aus jenen Tagen häufen sich; einerseits sind uns mehr Denkmale erhalten, die seine Figur enthalten,

[1] In Kürschner a. a. O. XIV 3, 940 ff (nach Kummer).
[2] Reinsch 93 102 136. [3] Ebd. 104.

anderseits bot auch die Art der Kunstbetätigung mehr Gelegenheit, auf ihn zurückzukommen. Aus den verborgenen Blättern der reichgeschmückten Handschriften traten diese Bilder mehr als früher hervor ans Tageslicht; in den nördlichen Gegenden, die ganz unter dem Einfluß der aufblühenden Gotik standen, schmückten sie die neu erstehenden Tempel, deren Portale, Altäre, Chorgestühle, Kanzeln und Galerien; selbst die weiten Fenster prangten in Farbenschmuck. In Italien versuchte überdies der neue Aufschwung der Künste, die Renaissance, die mit dem Humanismus in der Literatur einsetzte, den überlieferten Formen neues Leben einzuhauchen; die bewußte Beschäftigung mit der Antike weckte das Streben nach naturwahrer Darstellung und gab somit Anlaß zur Umbildung und Belebung der starren Typen aus früherer Zeit. Die Figur des hl. Joseph blieb davon nicht unberührt; sie zeigte schon lebhaftere Anteilnahme an den betreffenden Geheimnissen, wenn auch die alten Formen fast bis ins 15. Jahrhundert sich erhielten. Größere Bedeutung verdient jedoch die Erweiterung des ikonographischen Kreises durch die neuen Zyklen des Marienlebens; die zunehmende Verehrung der Gottesmutter, welche zur Befriedigung der frommen Neugierde die volkstümlichen Marienlegenden schuf, hat sich auch im äußeren Kultleben der Kirche gezeigt in dem Aufbau prächtiger Marientempel, zu deren Schmuck der Stoff selbstverständlich der von den Apokryphen gespeisten Tradition entnommen wurde. Doch unterscheiden sich diese neuen abendländischen Schöpfungen wesentlich von den älteren Bildungen des Morgenlandes. Solche Marienleben finden sich z. B. in den Kathedralen von Chartres, Notre-Dame zu Paris, Amiens (Chorschranken)[1] usw.; die ältere kölnische Malerschule hat mit diesem Stoffe die Chorschranken des dortigen Domes geziert. In Italien hat Giotto (1267—1337), der bedeutendste unter den Meistern der Frührenaissance, den ausführlichsten Zyklus dieser Art geschaffen in den Fresken der Kapelle Santa Maria dell' Arena zu Padua (1303—1306); nach seinem Vorbilde hat sein Schüler Taddeo Gaddi († 1366) eine ähnliche Reihe gemalt für die Cappella Baroncelli bei Santa Croce zu Florenz; desgleichen Agnolo Gaddi (1333—1396) im Chor der Kirche del Carmine dortselbst und in einer Kapelle der Kathedrale von Prato, die jetzt verschwunden sind. Giottos bedeutendster Nachfolger, Orcagna (um 1308—1368), hat diesen Vorwurf ins Plastische übersetzt am Sockel des Tabernakels von Or San Michele (1359). Nehmen wir dazu die herrlich illustrierten Handschriften vieler auf Maria bezüglichen Werke, unter denen das Original der Marien-

[1] Vgl. Grimouard, Guide III 19, 7; er zitiert (p. 182): Jourdain et Duval, Les stalles d'Amiens.

lieder des Priesters Wernher (nach 1172) mit ungefähr 80 Bildern (Königl. Bibliothek, Berlin) und das Mariale des Erzbischofs Arnestus (Böhmisches Museum, Prag; 14. Jahrhundert) zu den hervorragendsten zählen, so sehen wir, daß sich dieser Stoff des Marienlebens in der Kunst nicht minderer Beliebtheit erfreute wie in der Dichtung. Da auch die im Rahmen des Evangeliums gehaltenen Bilderreihen aus der Kindheit Jesu nicht seltener wurden, so war für die Darstellung des hl. Joseph Gelegenheit genug geboten. Am reichsten Bilderkreis dieser Periode, der zugleich ziemlich am Ende derselben steht, am Marienleben Giottos[1], können wir am leichtesten die Entwicklung der Ikonographie im vorliegenden Zeitraum bemessen und die Behandlung des hl. Joseph durch die Künstler am klarsten erkennen; wir müssen uns mit diesem Behelfe um so mehr begnügen, als genügende Publikationen der meisten in Betracht kommenden Werke noch nicht vorliegen.

Die Auserwählung des hl. Joseph zum Bräutigam Marias behandelt Giotto in drei Bildern; der Vorgang spielt immer vor dem Tempel, einer kurzen, viereckigen, vorn offenen Halle mit runder Apsis. Zuerst erscheinen die Freier vor dem Hohenpriester, der im Tempel hinter dem Altare steht und die Stäbe in Empfang nimmt. Auch ein alter Mann ist von rechts herzugetreten und legt seinen Stab auf den Altar nieder, während Joseph, kenntlich am Nimbus, ganz bescheiden unter der dichtgedrängten Schar der Jünglinge steht und nachdenklich sein Stäbchen vor der Brust hält (Tafel 4, Bild 24). Er ist in ein helles Gewand gekleidet, über das ein dunkler Mantel geschlungen ist. Sein Aussehen ist das eines kräftigen Mannes, wenn auch das reiche Haar und der kurze, gekräuselte Bart schon grau geworden sind. Im folgenden Bilde sieht man alle betend auf den Knien liegen vor dem Altare, auf dem die Stäbe an der Bundeslade lehnen. Das dritte Bild stellt die Vermählung Josephs mit Maria dar (Tafel 4, Bild 25). Vor dem Altare stehen sich die beiden Auserwählten gegenüber; Maria, die züchtige Jungfrau, begleitet von drei Genossinnen, wagt nicht, die Augen zu erheben; willenlos läßt sie es geschehen, daß der Hohepriester ihre Hand dem Bräutigam entgegenführt. Dieser will eben den Ring anstecken, während er mit forschendem Blicke sie ansieht. In der linken Hand trägt er den Stab, der zu einer Lilie erblühte: zum erstenmal finden wir hier die Jungfräulichkeit des Heiligen durch dieses erst nach Jahrhunderten so häufige Symbol angedeutet. Von der Spitze desselben schwingt sich

[1] H. Thode, Giotto (Künstlermonographien, Bielefeld-Leipzig 1899, XLIII; die Bilder der Arenakapelle Fig. 73—128, insbes. 82—94; vgl. den älteren Zyklus in der Unterkirche von Assisi Fig. 55—62 ꝛc.).

die Taube zum Aufflug empor. Hinter Joseph steht die Schar der Freier niedergeschlagen und enttäuscht; einer davon zerbricht seinen Stab über das Knie — ein von da ab häufiges Motiv; ein anderer ist vorgetreten und hebt hinter Joseph überrascht die Hand empor. Beim Hochzeitszuge der seligsten Jungfrau, die mit ihren sieben Begleiterinnen nach Nazareth kommt, ist Joseph nicht beteiligt — er weilt ja in Bethlehem. — Auffallenderweise findet sich eine ähnliche Reihe schon über ein Jahrzehnt früher unter den Skulpturen der St Annapforte von Notre-Dame zu Paris[1]. Da kommt Joseph zu Pferde, um an der Brautwerbung teilzunehmen. Zwei jugendliche Freier stehen anscheinend vor Joachim, während Anna sich dem von rückwärts kommenden Joseph zuwendet. Es folgt die Vermählung. Joachim und Anna führen ihre begnadete Tochter aus dem Heiligtum, wo noch die Stäbe auf dem Altare sichtbar sind, und ein Priester führt die Hände des Brautpaares zusammen (Tafel 3, Bild 18).

Sonst hat man aus dieser Gruppe meist nur die Vermählung dargestellt; sie gehört als fester Bestandteil zum Marienleben. Die durch Giotto vertretene italienische Auffassung hat durch seine Nachfolger eine Weiterbildung erfahren. Orcagna hebt bei seinen beschränkten Raumverhältnissen nur das Wesentliche hervor: die Vermählung vor dem Priester durch Ringübergabe; Josephs Stab ist diesmal zu einem Blätterbüschel erblüht, auf dem wohl ebenfalls, der Bruchstelle nach zu schließen, die Taube gesessen ist. Vom Gefolge der Freier sind nur zwei hervorgehoben; einer zertritt unwillig seinen Stab, der andere steht hinter Joseph mit erhobener Faust, als wollte er ihn aus Ärger auf den Rücken schlagen; so wäre wohl auch die sanftere Gebärde der entsprechenden Figur bei Giotto als Äußerung des Spottes oder Unwillens zu erklären. Taddeo Gaddi hat aus diesem Vorwurf ein lebensreiches Volksbild gemacht und stellt den Augenblick dar, wie nach dem himmlischen Zeichen Maria im Gefolge der Jungfrauen ihrem erkorenen Bräutigam zur Vermählung entgegengeführt wird; sie steht noch erhöht auf der Stufe des Tempeleingangs und schaut offenen Blicks auf Joseph, der in gewohnter Weise ihr mit dem Ringe naht (Tafel 4, Bild 26). Unter den Freiern, welche den ganzen Platz füllen, sehen wir wieder den Jüngling, welcher die Hand zum Schlage erhebt; ein anderer zertritt seinen Stab, und ein dritter bricht ihn stehend mit den Händen. Einzigartig ist ein Jüngling, der mit einem abgerissenen, reichbeblätterten Bäumchen auf der Schulter herbeikommt, und ein bärtiger Mann, welcher Joseph zu dem Priester und der Braut hingeleitet; diese selbst ist dicht

[1] Grimouard, Guide 19, 7.

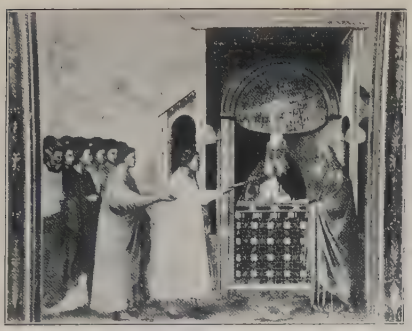

Bild 24. **Giotto: Auserwählung des hl. Joseph.** Padua, Madonna dell' Arena.

Bild 25. **Giotto: Vermählung Mariä.** Padua, Madonna dell' Arena.

Bild 26. **Taddeo Gaddi: Vermählung Mariä.** Florenz, S. Croce. (Phot. Alinari.)

Bild 27. **Fiesole: Vermählung Mariä.** Florenz, Uffizien. (Phot. Alinari).

Bild 28. **Raffael: Vermählung Mariä** (Sposalizio). Mailand, Brera. (Phot. Anderson.)

Bild 29. **Lorenzo da Viterbo: Vermählung Mariä.** Viterbo, Kirche della Verità. (Phot. Alinari.)

umdrängt von neugierigen Mädchen. Am Ende des Freierzuges sieht man die Musikanten, welche die Hochzeitsfeier verherrlichen; eine Flöte und eine Orgel und besonders zwei langgezogene Tuben bilden ihre Ausstattung. Taddeos Schöpfung ist für die folgenden florentinischen Meister vorbildlich geworden.

Eine Szene, welche bei den Griechen in unmittelbarem Anschluß an die Apokryphen gern dargestellt wurde: die Zurechtweisung der Gottesmutter durch Joseph, hat bei den Abendländern in dieser Form keinen Platz. Dafür finden wir in französischen Kathedralen die Prüfung des Heiligen in mehreren Stadien dargestellt. Zu Amiens steht er bereits reisefertig gerüstet da, im Begriff, seine Braut zu verlassen; dann kniet er, Verzeihung heischend, vor ihr, die von zwei Engeln behütet ist und ihn gütig aufnimmt. Zu Paris führt ein Engel ihn der seligsten Jungfrau entgegen; auch da leistet er kniend Abbitte. Zu Chartres sind noch mehr die ursprünglichen Apokryphen zu Wort gekommen; Joseph wird von dem Hohenpriester getadelt, weil er Maria entehrt habe[1]. Ein merkwürdiges Bild ist uns von einem niederrheinischen Meister (vor 1390) erhalten (Tafel 5, Bild 30)[2]. Maria und Joseph sitzen nebeneinander auf einer Bank mit baldachinartigem Aufbau, der von zwei musizierenden Engeln flankiert ist, sie in demütiger Haltung, er in der Gebärde des Sprechens. Spruchbänder zwischen beiden geben zu erkennen, um was es sich handelt. Maria spricht: Dominus possedit me, und Joseph begrüßt sie in ihrer erhabenen Würde: Vere apud te est fons vitae. Man möchte fast an eine Illustration zu der von Pseudo-Bonaventura und später von Gerson oft geschilderten Szene denken, daß Maria dem Bräutigam ihr erhabenes Geheimnis offenbart. Joseph hat hier Bart und Haare von weißer Farbe und trägt auf dem Haupte einen Hut mit vorn aufgeschlagener Krempe; in der Linken hält er den Krückstock.

Für die Geburt des Herrn ist während dieser ganzen Zeit noch die frühere aus den Apokryphen schöpfende Darstellungsweise in Geltung geblieben. Giottos Vorgänger haben sich durchweg daran gehalten; die Pisani haben auf ihren Kanzelskulpturen den überkommenen Typus nur in altklassische Formen umgesetzt (Tafel 5, Bild 34). Cimabues Schüler halten sich noch daran[3], und auch Giotto selber hat in einem Wandgemälde der Unterkirche zu Assisi ganz das byzantinische Muster verwertet: die Andeutung der Felsengrotte, das Bad des Kindes, die Hirtenverkün-

[1] Ebd. 184. [2] Berlin, Königl. Museen Nr 1216.

[3] H. Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885, Abbildung S. 243 (Fresko in der Oberkirche zu Assisi).

digung, die Anbetung des Sternes durch die Engel zeugen dafür. Ein freierer Zug liegt nur darin, daß Maria auf ihrem Lager aufrecht sitzt und das Kind betrachtend vor sich hin hält. In der Arenakapelle liegt Maria noch auf ihrem Bette und empfängt eben aus den Händen einer Frau das Kind; doch die Badeszene ist weggefallen. Immer noch sitzt Joseph teilnahmslos zur Seite, nachdenklich in sich gekehrt, oder schlafend, wie auf dem letzten Bilde. Allein Giotto ist anderwärts auch einen Schritt weiter gegangen, indem er auf einem Bilde der Hirtenanbetung ganz mit dem bisherigen Schema bricht (Tafel 5, Bild 36). Unter einer offenen Hütte liegt bei Ochs und Esel das Kind in einem Kästchen; Maria kniet daneben und hebt die Decke weg, um die Hirten den Heiland schauen zu lassen. Von ihnen streckt einer kniend die gefalteten Hände diesem entgegen, während der andere freudig auf ihn hinweist. Auch Joseph kniet betend mit erhobenen Händen vor der Krippe; es ist wohl das erstemal, daß er in solcher Stellung erscheint. Diese neue Auffassung drang erst allmählich durch; es dauerte bis ins 15. Jahrhundert, daß sie allgemein angenommen wurde. — Orcagna zeigt noch den schlafenden Joseph, während Maria neben dem Kinde sitzend die Decke lüftet, und Taddeo Gaddi läßt den Heiligen in tiefem Nachdenken dasitzend erscheinen, während die gleichfalls sitzende Mutter das Kind liebkosend an sich drückt. Agnolo Gaddi behält auf seiner Hirtenanbetung diese Stellung der Mutter so ziemlich bei; der zur Seite sitzende Joseph scheint aus seinem Hinbrüten aufgewacht und blickt ernst vor sich hin, als wollte er die tiefere Bedeutung des Vorganges ergründen. In all dem offenbart sich ein Ringen nach einer neuen Form der Darstellung, die des hohen Geheimnisses und der beteiligten Personen würdiger sei.

Anderwärts war der hl. Joseph schon länger in innige Beziehung zu diesem Ereignis gesetzt worden. Aus dem 14. Jahrhundert kennen wir mehrere Elfenbeinaltärchen französischen Ursprungs, auf welchem er dem Lager der Gottesmutter gegenübersitzend erscheint; er hält mit beiden Händen das Kind vor sich hin und betrachtet es freudig (Tafel 5, Bild 32)[1], oder er neigt sich teilnehmend über die glückliche Gebärerin, um mit ihr zu reden und den Neugebornen zu schauen[2]. — In Deutsch-

[1] Kuhn II, Fig. 536 (Louvre); Labarte, Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la renaissance, Paris 1864, Album 1, pl. 18. Schnütgen IX (1896) 123 (South-Kensington-Museum), sämtlich Werke des 12. Jahrhunderts.

[2] Kuhn II, Fig. 537. Labarte a. a. O. pl. 19. Man findet Joseph auch sitzend neben der liegenden Gottesmutter, wie er seine Rechte auf den Stock stützt und die Linke bewundernd erhebt. Türsturz der Kathedrale von Laon, 12. Jahrh. (Le musée de Sculpture comparée du Palais du Trocadero V, pl. 7).

land hat sich die ältere Darstellung mit dem unbeteiligten Joseph noch lange erhalten, auch als man das Verhältnis zwischen Mutter und Kind schon inniger faßte: ein gemaltes Triptychon um 1300 z. B., das im städtischen Museum zu Köln sich findet, läßt Maria sitzend in mütterlicher Zärtlichkeit das Kind liebkosen, während Joseph ihr schlafend gegenübersitzt; auf seinen langen Krückstock stützt er das müde Haupt, das mit einer Mütze bedeckt ist[1]. Daneben findet sich aber eine Reihe von Bildern, welche gleichsam als Fortsetzung der von Reichenau eingeleiteten Richtung gelten kann. Im reich illustrierten Psalterium der hl. Elisabeth von Thüringen (wohl 1190) finden wir den Nährvater Christi auf zwei Weihnachtsbildern, wie er sitzend sich der Krippe zuwendet, als wolle er mit dem Kinde sprechen[2]. Ähnlich erscheint er auf den romanischen Wandmalereien von St Kunibert zu Köln, die nach 1247 entstanden; hier liegt Jesus auf einer hohen Krippe und wendet sich der Mutter zu[3]. Die Übertreibung dieses letzten Motivs führte zu einer merkwürdigen Darstellung, der man z. B. in den Gewölbemalereien der Kirche zu Meldorf in Dithmarschen (Mitte des 13. Jahrhunderts)[4] begegnet. Das diesmal nackte Kind liegt scheinbar außer oder über der hohen Krippe und strebt der liegenden Mutter zu, wie wenn es ihr von oben her in den Schoß fallen wollte. Joseph führt stehend den ersten anbetenden Hirten herbei. Die schönste Ausgestaltung fand diese sonderbare Vorlage auf dem Klara-Altare zu Köln, einem mutmaßlichen Werke des Meisters Hermann Wynrich von Wesel (um 1400)[5]. Maria und Joseph knien einander gegenüber mit betend erhobenen Händen; das Kind neigt sich aus seiner hohen Krippe wie liebkosend der Mutter zu (Tafel 3, Bild 21). Derselbe Meister hat auf diesem bahnbrechenden Werke der Kölner Schule die im alten byzantinischen Weihnachtstypus zusammengezogenen Momente wieder in gesonderte Darstellungen zerlegt und so nach dieser Anbetungsszene die Verkündung an die Hirten und das Bad des Kindes dargestellt. Dieses letzte Bild ist besonders merkwürdig; denn das Baden geschieht nicht mehr durch die dienenden Ammen, sondern Maria selbst hat das Kind in die Wanne gesetzt, und Joseph gießt stehend Wasser zu (Tafel 3,

[1] Schnütgen III (1890), Tafel 15, Text S. 362 (vgl. Tafel 5, Bild 33).

[2] Swoboda-Wlha, Miniaturen aus dem Psalterium der hl. Elisabeth, Wien 1898, Tafel 13 14.

[3] Clemen, Die romanischen Wandmalereien der Rheinlande, Düsseldorf 1905, Tafel 64 (vgl. Tafel 5, Bild 33).

[4] Schnütgen III (1890) 11 ff.

[5] Ebd. VIII (1895), Tafel 3 f. Dazu die interessante Abhandlung von E. Firmenich-Richartz, Wilhelm von Herle und Hermann Wynrich von Wesel 97 ff.

Bild 22). Er ist auf diesen Bildern eine überaus edle Gestalt, ein Mann in den höheren Jahren mit langem, geteiltem Bart und welligem Haar; das Haupt ist mit einer Mütze bedeckt. Es ist also auch in Deutschland die allmähliche Preisgabe des ursprünglich byzantinischen Weihnachtsbildes zu konstatieren.

Auf dem Klara-Altare findet man auch die sonst seltener dargestellte Reise nach Bethlehem wiedergegeben in einer Form, die von der früher üblichen etwas abweicht (Tafel 3, Bild 20). Maria schreitet voraus und wendet sich sprechend zu Joseph zurück; dieser folgt ebenfalls zu Fuß und führt am Zaume den Esel, der hier mit dem Reisegepäck beladen ist; er selber trägt an einem Stock über dem Rücken einen weiteren Teil der Ausrüstung, ein breit herabfallendes Tuch. Nach der Auffassung einer spanischen Armenbibel aus dem 11. oder 12. Jahrhundert gehen ebenfalls beide zu Fuß; doch fehlt jede weitere Begleitung oder Ausstattung. Ähnlich soll die Darstellung auf der Annapforte von Notre-Dame zu Paris sein[1].

Die folgenden Szenen der Kindheitsgeschichte des Erlösers bieten für die Betrachtung des hl. Joseph weniger Interesse. Bei der Anbetung der Könige steht er gern als stummer Zuschauer im Hintergrund oder er ist ganz ausgelassen, wie auf Giottos Bild zu Assisi. In der Arenakapelle jedoch hat dieser Meister ihm eine hervorragende Stellung angewiesen. Wie Maria auf dem ersten Bilde zwei Engel als Thronassistenten zur Seite hat, so steht hier Joseph ihr zur Rechten als der von Gott berufene Schützer des Kindes; er ist selber von tiefer Ehrfurcht ergriffen, während er der Huldigung des ersten Königs zusieht (Tafel 5, Bild 37). Zur Linken der Gottesmutter steht wieder ein Engel, der das Geschenk des Königs in Händen hält. Auch hier ist ein neuer Gedanke in die bisherige Darstellung hineingetragen, der sich später fruchtbar zeigte. — Bei der Darstellung im Tempel konnte die Behandlung des hl. Joseph keine Änderung erfahren. Mehr Anlaß dazu bot die Flucht nach Ägypten, die in dieser Zeit mit großer Vorliebe behandelt wurde. Die einleitende Engelserscheinung, die bei den Pisani sich noch findet, wird später weggelassen, ebenso die symbolische Darstellung des begrüßenden Ägyptens; auch die andern Begleitpersonen fallen gerne weg, so daß sich das Bild immer mehr auf die heilige Familie allein beschränkt und auch Joseph besser hervortreten kann. Doch selbst Giotto hat noch nicht ganz mit den apokryphen Traditionen gebrochen; auf einem Bilde zu Assisi gibt er den heiligen Flüchtlingen noch zwei Begleitpersonen, einen Jüngling und eine

[1] Grimouard, Guide III 19, 7.

Dienerin, in der Arenakapelle sogar deren vier; auch vergißt er dort nicht den sich neigenden Baum; die Beifügung eines in der Wolke schwebenden Engels entsprang mehr der frommen Phantasie und ist auch sonst häufig. Zu den interessantesten Darstellungen zählt jene vom Bronzetor zu Benevent (12. Jahrhundert), wo Joseph zu Fuße schreitend das Jesuskind auf der rechten Schulter trägt; Maria folgt auf dem Esel reitend nach (Tafel 3, Bild 19)[1]. Der Meister des Klara-Altars hat auch hier wieder eines der lieblichsten Bilder geschaffen; die eng gedrängte Gruppe der heiligen Personen atmet zärtliche Zuneigung; sorgend und liebend blickt der führende Joseph auf seine jungfräuliche Braut, die ganz Auge ist für den zutraulichen Aufblick des ihr im Schoße stehenden Kindes (Tafel 3, Bild 23). — Die Rückkehr aus Ägypten findet sich dargestellt in der vorerwähnten spanischen Armenbibel; das Bild der Flucht wurde einfach umgekehrt; sonst ist dieser Vorwurf selten. Daß Joseph beim Wiederfinden des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel nicht fehlen kann, ist selbstverständlich (z. B. Arenakapelle); doch ist hier seine Person künstlerisch ohne Bedeutung. Volle Beachtung verdient jedoch ein Bild des Giotto, welches in der Unterkirche von Assisi sich findet und die Rückkehr vom Tempelfeste nach Nazareth vorstellt (Tafel 5, Bild 38). Die heilige Familie ist eben aus dem Tore der Stadt getreten, geleitet von drei Frauen; sie erscheint zum erstenmal in der Gruppierung, die in modernen Familienbildern gewöhnlich ist. Das halberwachsene Kind schreitet in der Mitte zwischen Maria und Joseph; dieser führt es bei der Hand, ihm wie sprechend zugewandt, und Maria blickt ernst sinnend zu Joseph hinüber.

Auch die Kunst gibt also Zeugnis dafür, daß dem Nährvater Christi in diesen Zeiten eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Aber man begnügte sich nicht bloß damit, in den historischen Bildern seine Figur immer mehr hervorzuheben und mit edleren Zügen zu schmücken: zum erstenmal findet man auch selbständige Bilder des Heiligen, wenn sie auch noch zu den größten Seltenheiten zählen. Taddeo Gaddi hat auf einem Pfeiler der Baroncellikapelle von Sta Croce neben die Fresken seines bekannten Marienlebens die Gestalt dieses Heiligen noch eigens gemalt (Tafel 8, Bild 56). Er ist ein ehrwürdiger Alter in antiker Gewandung, dessen Haupt kahl zu werden beginnt, und dessen ernstes Gesicht von einem langen, geteilten Bart umrahmt ist. Die linke Hand ist unter dem Mantel verhüllt, und die Rechte hält als Abzeichen einen langen Stab, der mit einem Blütenbüschel gekrönt ist. — Dieses

[1] Eine ähnliche Darstellung als Rückkehr aus Ägypten in einem Evangeliar der Nationalbibliothek Paris (Grimouard, Iconographie 8).

Bild entspricht ganz der damals üblichen Charakterisierung des Heiligen, die ohne nennenswerte Abweichungen überall festgehalten wird; er gilt als ein noch rüstiger Mann an der Grenze des Greisenalters; seine Haare beginnen schon zu ergrauen. Ein feststehendes Abzeichen ist für ihn noch nicht ausgebildet, da er nur in historischen Szenen auftritt und seine Ausrüstung der Situation angepaßt ist; wo, wie bei Gaddi, eine eigene Kenntlichmachung notwendig ist, gilt der blühende Stab als das bekannteste Merkmal. Die künstlerische Behandlung des Heiligen steht also ganz auf dem Boden der Apokryphen. Bei den nordischen Meistern wird es gegen Ende dieser Periode üblich, den Heiligen in die Tracht der Zeit zu kleiden, die damals noch ihre Verwandtschaft mit der antiken Kleidung bewahrt hatte. Dazu kam aber schon verschiedene Male eine eigene Kopfbedeckung, entweder eine niedere, spitz zulaufende oder eine weite faltige Mütze (Klara-Altar) oder das sog. Judenhütlein, eine meist flache Hutform, die nach oben spitz endet, mit breiter, oft vorn aufgeschlagener Krempe. So finden wir ihn schon auf den Erztüren der Sophienkirche von Nowgorod[1], einem Werke des deutschen Meisters Riquinus (?1152—1156), und von da ab häufig, besonders bei der Flucht nach Ägypten. Dazu trägt er gerne den hohen Krückstock.

Man wollte den hl. Joseph auch erkennen unter der Legion von Heiligenstatuen, welche die Portale der französischen Kathedralen schmücken[2]; es findet sich nämlich mehrfach ein ehrwürdiger Mann mit langem Bart, der auf den Armen das Jesuskind trägt; er steht meist mit Johannes dem Täufer zusammen, der in ähnlicher Weise das Abzeichen des „Lammes Gottes" in Händen hält; so am Portal der Nordfassade zu Chartres[3], am rechten Westportal zu Reims[4], an der Apostelpforte zu Lausanne[5]. Diese Figuren werden aber gewöhnlicher auf den greisen Simeon gedeutet, der bei der Darstellung Jesu im Tempel das Kind auf seine Arme nahm; und dies mit mehr Recht. Es müßte doch als sehr auffallend erscheinen, daß, die Deutung auf Joseph vorausgesetzt, diese schöne Art der Charakterisierung in diesem und den folgenden Jahrhunderten gänzlich unbeachtet blieb und erst im 16. Jahrhundert wieder aufgenommen wurde. Doch findet sich Joseph des öfteren auf diesen Portalen als historische Person bei der Darstellung Jesu, z. B. am Mittelportal zu Reims[6]; hier hält er, wie üblich, die Tauben, trägt im Gegensatz zu Simeon einen kurzen Bart und auf dem Haupt eine niedere, spitz zu-

[1] Kraus, Kunstgeschichte II 1, Fig. 156. [2] Pfülf 282 f.
[3] Gurlitt, Die Baukunst Frankreichs, Tafel 130.
[4] H. Bazin, Reims, Monuments et histoire (1900) 126. Ch. Cerf, Histoire et description de N.-D. de Reims II (1861) 122.
[5] Kuhn II, Fig. 527. [6] Bazin a. a. O. 124.

Bild 30. **Niederrh. Meister: Joseph und Maria.**
Berlin, Museen. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 31. **Kölner Meister um 1400: Geburt Christi.**
Utrecht, Erzb. Museum. (Phot. Röhring.)

Bild 32. **Geburt Christi.**
Elfenbein. Paris, Louvre.

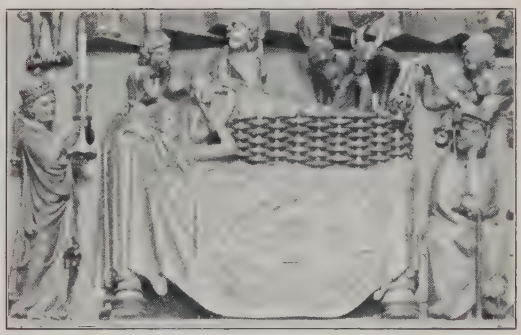

Bild 33. **Geburt Christi.**
Vom Hauptportal des Münsters zu Freiburg i. B.

Bild 34. **N. Pisano: Geburt Christi.**
Siena, Dom. (Phot. Alinari.)

Bild 35. **Hl. Joseph als Weingärtner.**
Limburg, Dom.

Bild 36. **Giotto: Anbetung der Hirten.**
Florenz, Akademie. (Phot. Alinari.)

Bild 37. **Giotto: Anbetung der Könige.**
Padua, Madonna dell' Arena.

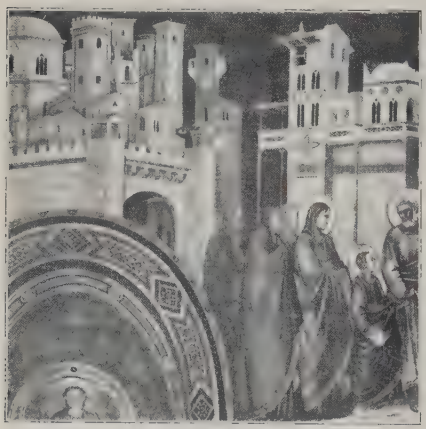

Bild 38. **Giotto: Rückkehr vom Tempelfeste.**
Assisi, S. Francesco. (Phot. Alinari.)

Bild 39. **Fiesole: Geburt Christi.**
Florenz, S. Marco. (Phot. Alinari.)

Bild 40. **Fiesole: Anbetung der Könige.** Florenz, Uffizien. (Phot. Alinari.)

laufende Kappe. Auch begegnet man ihm zuweilen in den Reihen, welche die Ahnen Christi darstellen, wie am rechten Seitenportal der Hauptfassade zu Chartres, in den Archivolten des Südportals zu Bourges, an einem Portal zu St-Denis, zu St-Loup du Nord, die sämtlich dem 12. Jahrhundert angehören. Zu Chartres ist er barhaupt mit langem Barte und hält ein Buch in der Linken, zu Bourges trägt er eine gerippte Kappe auf dem Haupte und einen Krückstock in der Hand — hier steht als Gegenstück ihm die gekrönte Maria gegenüber, welche eine Blume hält, nicht wie sonst üblich das Kind —, beide sind ja nur Glieder in der genealogischen Reihe[1].

Zweifellos die interessanteste Darstellung aus dieser Zeit findet sich im Dome zu Limburg an der Lahn[2]. In einem Bogenwinkel der südlichen Wandfläche entdeckte man unter den alten Fresken aus der Zeit des Dombaues (13. Jahrhundert) das Bild eines Mannes mit einem Winzermesser in der Hand und einem Hute auf dem Haupt, der durch eine gleichzeitige Beischrift als Joseph gekennzeichnet ist (Tafel 5, Bild 35). Auf dem unmittelbar anschließenden Bogenfelde sieht man einen Weinstock, das Sinnbild Christi. Dieses geistreiche Bild ist also ein deutliches Anzeichen dafür, daß man trotz aller Legenden nicht auf die hohe Würde des Heiligen vergaß.

Viertes Kapitel.

Anfänge der Verehrung des hl. Joseph.

1. Reliquien des hl. Joseph.

Die scholastische Theologie hat durch ihre Untersuchungen die Grundlage gefestigt, auf welcher die Größe des hl. Joseph beruht, und hat die schönsten Anregungen gegeben zu seiner Verehrung; auch anderwärts läßt sich ein stetig wachsendes Interesse für den ehrwürdigen Nährvater des Herrn feststellen; und wenn auch die üppig wuchernde Legendenbildung sich seiner Person bemächtigt hat, wenn auch in weiten Kreisen eine gewisse Gleichgültigkeit ihm gegenüber herrscht, so erwacht doch allmählich auch die Andacht zu ihm. Wir müssen also die Erstlingskeime dieses aufblühenden Kultes beobachten und so das Bild dieser Zeit auch nach dieser Richtung hin ergänzen.

Nicht den letzten Faktor in der Förderung des Josephskultes bilden die Kreuzzüge. An den geheiligten Stätten Palästinas hatte man

---

[1] Vöge, Die Anfänge des monumentalen Stiles im Mittelalter, Straßburg 1894, 122 177 A. 1 181.

[2] Ibach, Der Dom zu Limburg (1877) 45 ff.

die Erinnerung an jene Personen aufgefrischt, die diesen ihre Weihe gegeben haben. So lebte besonders in Nazareth das Andenken an den hl. Joseph wieder auf; man hatte dort sogar, wie schon früher erwähnt, neben den bisherigen Heiligtümern eine eigene Kirche zu seiner Ehre gebaut, die sog. Werkstätte des hl. Joseph. Gewiß hat an diesem Orte mancher fromme Pilger und Kreuzfahrer die Andacht zum Nährvater des Erlösers in sich aufgenommen und, in die Heimat zurückgekehrt, dieselbe seiner Umgebung mitzuteilen versucht.

Durch die Kreuzzüge kam auch eine der berühmtesten Josephsreliquien ins Abendland. Von der ersten Fahrt des französischen Königs Ludwig IX. brachte im Jahre 1254 dessen treuer Begleiter und begeisterter Geschichtschreiber Sire von Joinville, der Großseneschall der Champagne, den Gürtel des hl. Joseph[1] mit in seine Heimat[2]. Woher er denselben erhielt, ist unbekannt; die ernste Besonnenheit und der edle Charakter des Überbringers werden als die einzige Bürgschaft angeführt, welche die Echtheit dieser Reliquie bestätigen soll, — freilich viel zu wenig für deren kritische Sicherstellung. Der Ritter baute für seinen Schatz eine eigene Josephskapelle an die dem hl. Laurentius geweihte Schloßkirche zu Joinville und ließ sich nach seinem Tode (1319) hier auch begraben. Dieses Heiligtum wurde im Laufe der Zeit zu einem vielbesuchten Wallfahrtsort; später haben auch Ludwig XIV. und sein Minister Richelieu dort gebetet. Im Jahre 1649 wurde von der Reliquie ein Stück abgetrennt und der Ordenskirche der Feuillants in Paris überlassen; 1662 nahm der fromme Bischof Vialart von Châlons einen weiteren Teil für die von ihm errichtete Josephskapelle an seiner Kathedrale; diese ging aber bald zu Grunde, vielleicht schon 1668 beim Brande des Chores, an den sie angebaut war.

---

[1] Über ihn Lucot 66 f; De l'antiquité de culte de St Joseph dans l'Église universelle et en particulier dans l'Église de Châlons, Châlons 1871. Barbier de Montault chap. 21 (Oeuvres compl. VIII 555 f). Dieser Gürtel ist ein flaches Gewebe von gedrehtem Hanf, ziemlich grob und von grauer Farbe; er ist 1 m lang (vor der Teilung 3 Ellen) und schwankt in der Breite zwischen 30 und 45 mm. An den Enden ist ein Schließhaken von bereits gelb gewordenem Elfenbein befestigt, an einem Ende befindet sich auch ein Knopfloch. Eine Inschrift an einem Ende besagt: Hic est cingulus quo cingebatur | Ioseph sponsus Mariae. Der Gürtel steckt in einem Überzug von Silbergewebe, das mit rosenfarbener Seide gefüttert und mit Silberspitzen eingefaßt ist (1,56 m lang, 6 cm breit); über dieses sind als Schmuck Lilien und Sprüche eingestickt. Die Reliquie wird sichtbar durch 12 Öffnungen.

[2] Joinville, früher zur Diözese Chalons (sur Marne), seit 1881 zur Diözese Langres gehörig.

Im Anschluß hieran mögen noch andere Josephsreliquien[1] Erwähnung finden, deren Entstehen oder Bekanntwerden zumeist in diese Zeiten verlegt werden darf. Die Kamaldulenserkirche Maria von den Engeln zu Florenz verwahrt einen Stab des hl. Joseph, der zur Zeit des Florentiner Konzils aus Konstantinopel ins Abendland kam. Der Abt dieses Ordens, Ambrosius Traversari († 1439), der auf den damaligen Kirchenversammlungen eine bedeutende Rolle spielte, erhielt ihn als Geschenk von einem seiner griechischen Freunde[2]. Einen andern Stock des Heiligen besitzt die Kirche der hl. Cäcilia in Rom, angeblich jenen, den er bei der Flucht nach Ägypten getragen; desgleichen die dortige Kirche Sta Anastasia, die Bruderschaftskirche zu Beauvais[3] u. a.[4]; diese drei wollen auch Teile seines Mantels oder sonstiger Kleider besitzen, müssen aber in diese Ehre sich noch mit vielen andern Kirchen teilen[5]. Auch von seinem Grabmal will man Stücke aufweisen[6], selbst — entgegen aller Tradition — von seinen Gebeinen[7]. Dazu kommt noch eine Reihe

---

[1] Über Josephsreliquien siehe: Acta SS. Mart. III, § 8, p. 15 ff; Trombelli II, cap. 11; Barbier de Montault 553 f.

[2] Trombelli (a. a. O.) berichtet auf Grund verschiedener Quellen, derselbe sei von dem Patriarchen von Konstantinopel geschenkt, als welchen er Gregor Protosynkellos (seit 1445 Patriarch) annimmt; Heim (II A. 75) behauptet, er stamme von dem berühmten Kardinal Bessarion und sei derselbe, der zum Zeichen der Auserwählung Blüten getrieben habe (?); ebenso Barbier de Montault (p. 558), dessen Bericht nach dem „Rosier de Marie“ (ohne Jahr) gar sehr einer Kombination gleichsieht. Die Tradition von Florenz scheint sich dieser Ansicht zuzuneigen nach Ciamboni, Diario sacro etc. (ebd.). Vgl. Farulli, Greg. Angiolo (Kamaldulenser von Florenz; die Schrift geht unter dem Namen Favilli Andrea): Relazione dell' origine, e di dove fu portato a Firenze il prodigioso Bastone di S. Patriarca Giuseppe ... che si conserva nella chiesa di S. Maria degli Angioli de Monaci Camaldulensi, Lucca 1721, 4°. — Cod. 1082 der Bibliothek von S. Michele di Murano bei Venedig: Apologia pro identitate Baculi S. Ioseph in Ecclesia S. Mariae Angelorum in Florentia (Moroni, Bibliografia storico-ragionata della Toscana I, Firenze 1805, 359).

[3] Messager de St Joseph, Beauvais 1901, 167.

[4] Z. B. in Siena war nach Trombelli einer (mit Authentik) im Privatbesitz eines Musikers.

[5] Hauptsächlich in Rom (Barbier de Montault 414 555). Der bedeutendste Teil scheint der in Sta Anastasia zu sein; ein buntes (gelb und rotes) Stück aus dem Mantel, mit dem er das neugeborne Christkind in der Krippe zugedeckt hatte. In Bologna: Josephskapelle von S. Domenico und S. Gioseffo del Mercato.

[6] Z. B. in Rom: Sta Maria in Porticu; Sta Maria in Campitelli (Lucot, St Joseph. Étude historique sur son culte 70. Barbier de Montault 415).

[7] Bei den Kamaldulensern in Tusculum (Art der Bezeugung unbekannt). Sonst haben verschiedene, auch angesehene Theologen die Tatsache, daß sich keine Gebeine des Heiligen nachweisen lassen, als Bestätigung für den Glauben an dessen leibliche Aufnahme in den Himmel angeführt.

von Gegenständen an verschiedenen andern Orten, deren Art in den zugänglichen Berichten nicht näher bestimmt ist[1]; selbst die als Windeln des Herrn in Aachen verehrten Tuchstücke hat man schon als Fußbekleidung des Nährvaters betrachten wollen[2]. Die Zusammenstellung dieser Reliquien klingt nicht vertrauenerweckend, besonders da man auch die Zeit ihres Bekanntwerdens nicht weiß; doch zeugt sie immerhin von dem lebhaften Interesse, das man in früheren Zeiten an diesen Dingen nahm.

Größere Bedeutung erlangte eine andere Reliquie, der Brautring Marias[3], den sie bei der Vermählung aus der Hand des hl. Joseph empfangen haben soll. Er war schon um das Jahr 1000 zu Chiusi in Toskana und wurde von den regulierten Chorherren in der Kirche Sta Mostiola verwahrt; ein Bürger dieser Stadt soll ihn für die fromme Juditta, die Gemahlin des Grafen Hugo, aus der Hand eines Goldschmiedes von Jerusalem zu Rom erworben haben. Zur Zeit des Papstes Sixtus IV. (1471—1484) entführte ihn ein deutscher Minorit namens Winther, um ihn nach Deutschland zu bringen, wurde aber veranlaßt, ihn nach Perugia zu tragen (nicht vor 1477); dort wurde dieser Schatz mit der größten Freude aufgenommen und anfänglich zur Sicherung seines Besitzes im Palazzo publico sorgfältigst verwahrt. Als er endlich nach langem erbitterten Streit der beiden Städte durch Papst Innozenz VIII. den Perusinern endgültig zugesprochen wurde (1486), erbauten diese auf Anregung des berühmten Predigers Bernardin von Feltre eine eigene Kapelle an den Dom (vollendet 1511), errichteten zu seiner Verehrung eine Bruderschaft und begingen von dort ab das Josephsfest mit großem Gepränge[4].

---

[1] Z. B. in Orvieto (Analecta Iuris Pontificii VIII 1364, n. 2614); in Rom: S. Alessio, S. Giovanni e Paolo; in Frascati (Barbier de Montault 554). In Bologna fand man 1141 bei Erhebung der Gebeine des hl. Petronius unter vielen andern, schon jahrhundertelang verborgenen Reliquien auch reliquiae S. Iosephi; diese wurden von Pfülf (S. 152) auf den Nährvater Jesu bezogen, können aber jedenfalls nur einem Martyrer zugeschrieben werden; denn in der Aufzählung dieser Reliquien wurden sie unter denen der Märtyrer genannt (Acta SS. Oct. II 435, n. 56 ff).

[2] Acta SS. Mart. a. a. O.

[3] Ebd.; Benedictus XIV, De festis D. N. I. Chr. eiusque matris II, Lovanii 1761, cap. 13. Bavaro, Istoria di S. Giuseppe, Napoli 1723, cap. 9 etc. Alle gehen zurück auf eine Schrift des Perusiners J. B. Laurus: Commentariolus de annulo pronubo Deiparae Virg., Coloniae 1626. Acta SS. Sept. VII 903 ff (Bernardinus Feltrensis). Bzovius (post Baronium), Annalium Ecclesiasticorum tom. XVIII, ad annum 1480, Coloniae Agr. 1625, 193—207.

[4] Nach Heim (a. a. O. II A. 82) wird der Ring jährlich am 3. August dem Volke gezeigt.

Allein auch dieses vielverehrte Heiligtum erscheint fragwürdig, abgesehen von seinem dunkeln Ursprunge auch dadurch, daß noch an andern Orten derartige Vermählungsringe verehrt wurden. So rühmten sich eines ähnlichen Schatzes zwei französische Benediktinerklöster: das Priorat Semur en Auxois (Semimurum) in Burgund, welches ihn schon von seinem Gründer oder Gönner, Graf Gerard Russillon (um 730), erhalten haben will[1], und die Abtei vom heiligsten Erlöser zu Anchin (Aquicinctum) zwischen Douai und Valenciennes, die ihn auf die Zeit der Kreuzzüge zurückführt[2]. Auch die Kirche Notre-Dame von Paris besaß die beiden Vermählungsringe der heiligen Personen nebst einem Gürtel der seligsten Jungfrau und wird deswegen von Gerson besonders gepriesen[3]. Daß natürlich auch mit der zunehmenden Verehrung des heiligen Hauses in Loreto des hl. Joseph Ehre stieg, braucht nicht eigens bemerkt zu werden.

2. Die ersten liturgischen Ehrungen und Feste.

Es mehren sich vom 11. Jahrhundert ab auch die direkten Zeugnisse, welche einen Kult dieses Heiligen bestätigen und nicht bloß eine private, sondern sogar eine öffentlich-liturgische Verehrung beweisen. Solche Zeugnisse sind in erster Linie Altäre, Kapellen und Kirchen, die zu seiner Ehre errichtet sind, in zweiter Linie Feste, die seinen Namen verherrlichen. Von der Josephskapelle in Joinville war bereits die Rede. Aus England wissen wir, daß für die Kirche des im Jahre 1140 neugegründeten Benediktinerpriorats zu Alcester in Warwickshire

---

[1] Ferreolus Locrius Paulinus, Prediger an der Nikolaikirche zu Arras (Maria Augusta Virgo Deipara, Atrebati 1608, l. 5, cap. 31), berichtet von Graf Gerard: a quo et annulum pronubum D. Virginis e transmarinis partibus habent, und beruft sich hierfür auf Genebrardus, Chronographia ad annum 868. Nach ihm Carol. Stengelius, Iosephus . . . vitae historia, Aug. Vindel. 1616, cap. 2, p. 57; Acta SS. Mart. a. a. O.

[2] Ioann. Molanus (Doctor theol. Lovan.): Natales SS. Belgii, Lovanii 1595, ad 16. Oct. (S. Gordanius Eremita, der durch eine Erscheinung die Gründung des Klosters 1079 veranlaßt haben soll): unter den Reliquien, welche dieses Kloster vom Erzbischof Warinus von Thessalonich 1239 und von dem Grafen Robert dem Jüngeren von Flandern erhielt, befand sich u. a. annulus quo traditur Deipara virgo Iosepho desponsata.

[3] Gerson kommt öfters darauf zu sprechen, besonders Iosephina dist. V (Opp. IV 762):

Miro Parisiis templum molimine structum est,
Annulus est illic duplex, cui gemmula duplex
Auro conseritur tenui, quos, Virgo, ferunt te
Cum digitis aptasse tuis, est abdita zona,
Incertum tibi vir si tradidit ista subarrhans.

der hl. Joseph als Nebenpatron bestellt wurde, während nach der Konfirmationsurkunde des Grafen Robert von Leicester die seligste Jungfrau und Johannes der Täufer als Hauptpatrone galten [1].

Schon ein Jahrzehnt früher, im Jahre 1129, ist eine eigene Josephskapelle bezeugt zu Bologna im Borgo Galliera [2], wohl die erste Josephskirche der Welt; wann und von wem sie erbaut ist, wird immer in Dunkel gehüllt bleiben. Im Jahre 1203 ist schon ein eigener Priester an ihr tätig. Später kam das kleine Hospiz bei derselben in den Besitz der Benediktiner von der benachbarten Abtei Sta Helena di Lavino (gegenwärtig di Secerno genannt); diese aber scheinen allmählich ausgestorben zu sein; 1290 ist ein Weltpriester, Presbyter Guibertus, als Rector Ecclesiae S. Ioseph de Burgo Galliera verzeichnet, und 1296 sind nur noch zwei Mönche im dortigen Hause, weshalb nach 1300 Haus und Kirche dem jungen Orden der Serviten eingeräumt wurden. Damals war die Kirche, die für ihre Zeit groß genannt werden konnte, Mittelpunkt eines Pfarrsprengels. Im 16. Jahrhundert sollten die Serviten auf Wunsch des Papstes Paul IV. ihr Kloster mit dem der Augustinerinnen [3] von St Magdalena vor der Porta Saragossa vertauschen; aber erst unter Pius V. im Jahre 1566 kam dieser Tausch zur Durchführung. Damit übertrugen sie auch den Titel des hl. Joseph in ihr neues Heim vor der Stadt und gaben dadurch der später hier anwachsenden südlichen Vorstadt den Namen des hl. Joseph, während die alte Kirche den Titel der hl. Magdalena erhielt.

Gerade diese Kirche scheint der Mittelpunkt einer immer mehr sich ausbreitenden Verehrung des hl. Joseph geworden zu sein. Aus Bologna sind nämlich die ersten Fälle bekannt, daß dieser Heilige als Namenspatron gewählt wurde; in zwei Urkunden des Jahres 1198 sind zwei Namen unterschrieben, die wohl nur auf den Nährvater Christi bezogen werden können: der eine bezeichnet einen einfachen Priester, der andere einen Prior S. Victoris et S. Ioannis in monte. Sicher sind dies jedoch nicht die ersten und einzigen Fälle einer solchen Namengebung. Auch in der nächstfolgenden Zeit spielen dort mehrere Personen

[1] Revue Bénéd. XIV 112 nach Monasticum Anglicanum I (1682) 471. Das Priorat wurde von der Abtei Winchester aus bevölkert und die Kirche errichtet: in honorem B. M. V., b. Annae matris, b. Ioseph nutricii Salvatoris nostri, b. Ioann. Bapt., b. Ioann. Evang. et omnium SS.

[2] Benedictus XIV (früher Legat in Bologna), De canonis. SS. IV, Venet. 1764, pars 2, append. 2. Trombelli (Bologneſe) II cap. 2, n. 11, p. 239 ff.

[3] Diese standen unter Leitung der Dominikaner und trugen auch deren Kleid (Bened. XIV.), weshalb Trombelli sie irrtümlicherweise als Dominikanerinnen bezeichnet.

dieses Namens eine hervorragende Rolle[1]. Sonst war bis zu dieser Zeit im Abendlande die Benennung nach dem Bräutigam der Gottesmutter nicht gebräuchlich, und auch in den folgenden Jahrhunderten kann man noch lange Namenlisten und Unterschriften durchsuchen, ohne diesem Namen zu begegnen. Und wenn man in einzelnen Fällen auf ihn stößt, so hängt er sicher mit dem Morgenlande zusammen; denn dort war ja dieser Name immer in Gebrauch und mag anfänglich auf den vielgepriesenen ägyptischen Joseph bezogen worden sein. So trägt der zweite Nachfolger des hl. Korbinian auf dem Freisinger Bischofstuhle diesen Namen (Joseph; 758—761)[2]; er stammte aber der Chronik nach aus Verona, das damals noch byzantinischem Einflusse zugänglich war.

Auch liturgische Ehren anderer Art wurden dem hl. Joseph in Bologna nachweislich zum erstenmal geboten. So wurde sein Name schon um 1350 in der Allerheiligenlitanei unter den Bekennern angerufen, so oft die Bittprozession nach der im Jahre 1359 abgebrochenen St Silvesterkirche zog[3]. In der Folgezeit erstanden dort noch mehrere Kirchen und Kapellen unter seinem Titel, desgleichen auf dem umliegenden Lande[4]. Ebenso frühzeitig muß dort auch ein Fest des hl. Joseph gefeiert worden sein, nicht bloß als Titularfest der genannten Kirche, sondern auch als Fest des Volkes und der ganzen Stadt; denn in den Konstitutionen der Kirche von Bologna, die mindestens vor 1372 festgesetzt wurden, ist das Josephsfest verzeichnet, und schon zur Zeit der Bentivogli, deren Herrschaft durch Papst Julius II. 1506 gebrochen wurde, beging man dasselbe mit großem Gepränge unter außerordentlicher Beteiligung gleich einem der höchsten Feste[5].

Wohl von Bologna aus hat dieses Fest auch bei den Serviten (gegründet 1233), den Hütern das genannten Josephsheiligtumes, Eingang gefunden; überdies mußte ihre besondere Andacht zu Maria sie

[1] Trombelli II 243, n. 17 ff.

[2] Wigulaeus Hund, Metropolis Salisburgensis I, Ratisb. 1719, 70; für seinen Ursprung aus Verona zeugt seine Gründung eines Frauenklosters in Isen zu Ehren des hl. Zeno, des Patrons von Verona (a. a. O. 84).

[3] Bened. XIV, De can. SS. IV, pars 2, p. 470. Nach Omnes SS. Pontifices et Confessores — Doctores folgen: S. Benedicte, Paule Heremita, Antoni, Bernarde, Egidi, Columbane, Alexi, Barbatiane, Gilberte, Ioseph, Yllare, Marine, Dalmati, Dominice, Francisce, Homobone, Omnes SS. Monachi et Heremitae — Sacerdotes et Levitae. Ob hier nicht auch an einen andern hl. Joseph (Einsiedler, vgl. Martyrol. Hieronymianum) gedacht werden dürfte, wie in der Litanei Alkuins? Nur die schon ältere Josephskirche in Bologna scheint gegen diese Annahme zu sprechen.

[4] Trombelli II n. 19.

[5] Ebd. n. 12. Die dort gegebene Schilderung der Feierlichkeit nach Baptista Mantuanus bezieht sich wohl nicht auf Bologna, sondern auf ein Ordensfest der Karmeliter.

auch auf deren würdigen Bräutigam aufmerksam machen. Nach dem Berichte ihrer Annalen beschlossen sie bereits im Jahre 1324 auf dem Generalkapitel von Orvieto an erster Stelle, fortan in allen ihren Kirchen das Fest des hl. Joseph am 19. März sub ritu duplici zu feiern, und dies nicht etwa auf Grund einer neuen Entschließung, sondern infolge schon länger bestehenden Gebrauches [1].

Das gleiche taten später im Jahre 1399 die Franziskaner auf ihrem Generalkapitel zu Assisi, wobei sie zur Feier mangels eines eigenen Offiziums das Commune Confessoris zu neun Lektionen bestimmten [2]. So mochten es wohl auch die Serviten gehalten haben. Doch haben die Franziskaner nach Ausweis einiger Martyrologien schon im 13. Jahrhundert an einzelnen Orten Italiens ein Josephsfest gefeiert [3], und zwar in einem Falle bereits als duplex maius.

Auch der Orden der Karmeliter, der gleich den Serviten der besondern Verehrung Marias geweiht war, hat ebenfalls frühzeitig den heiligen Bräutigam seiner Patronin zu feiern begonnen, wenn er auch nicht, wie früher allgemein angenommen wurde [4], den Josephskult aus dem Orient in die lateinische Kirche verpflanzt hat. Jedenfalls hat er bei den Griechen kaum eine ausgebildete Andacht vorgefunden, noch weniger bei seiner Übersiedelung nach Europa (um 1250) ein orientalisches Festoffizium in die Formen der lateinischen Kirche gekleidet. Er hatte schon infolge seiner Gründung durch Kreuzritter hinsichtlich der Liturgie sich an den lateinischen Ritus der Kirche von Jerusalem anschließen müssen, wie dieser seit Eroberung der Stadt durch Gottfried von Bouillon eingesetzt worden war. Daß darin aber ein Josephsfest

---

[1] Trombelli n. 23. Nach Annales PP. Servorum B. M. V. I 248: Accedente igitur Comitiorum tempore Kal. Mai. 1324 apud Urbem Veterem fit Fratrum Conventus, in quo haec renovata seu potius declarata fuerunt decreta: 1° censuerunt Patres ad maiorem Virginis Patronae obsequium, ut in singulis ecclesiis festum S. Iosephi eiusdem B. Mariae sponsi XIV. Kal. April. ritu duplici celebretur.

[2] Wadding, Annales Minorum IX², Romae 1734, 158. Acta SS. Mart. III, § 3.

[3] Franc. Florentinus (Lucensis): Vetustius occidentalis Ecclesiae Martyrologium D. Hieronymo tributum, Lucae 1668, ad XIII. Kal. April. (20. März), 390: In altero hoedino (sc. Martyrologio) XIII. ut puto saeculi et quod ad usum Minoritarum scriptum erat: XIIII° Kal. April. S. Ioseph Confessoris sponsi Virginis Mariae, duplex maius; et in alio paulo vetustiore pariter hoedino ita etiam diserte scribitur: XIIII° Kal. April. Ioseph Confessoris nutricii D. N. I. Chr., duplex. Trombelli II n. 22.

[4] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 14. Benedikt XIV. (De can. SS. IV, pars 2, cap. 20, n. 17) bezeichnet diese Ansicht als communis eruditorum sententia. Vgl. Lucot 24 f. Neuestens noch recht merkwürdig verteidigt von P. Albert Maria de S. Salvatore O. Carm. disc.: St Joseph et son culte dans l'ordre du Carmel., Paris 1900, 35 ff 181 ff.

keinen Platz hatte, beweisen die Breviere der dort entstandenen Ritterorden, z. B. der Johanniter[1]. Auch die Karmeliter von Syrien hatten außer den Heiligenfesten des römischen Kalenders nur zwei eigene, die ihrer Propheten Elias und Elisäus[2], und auch die abendländischen feierten, obwohl sie ihren Ritus immer als den „des Grabes des Herrn", „der Kirche von Jerusalem"[3] bezeichneten, anfänglich sicher kein Josephsfest[4]. Abbé Lucot, der die Hauptbibliotheken von Paris nach dem ersten Josephsoffizium durchforschte und dieses bei den Karmelitern entdeckte, fand dasselbe erst in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts[5]; aus früherer Zeit hat er aber keine Spuren eines Festes aufgedeckt. Doch dürfte dieses Offizium immerhin älter sein und wohl schon um die Wende des 14. Jahrhunderts existiert haben; denn Gerson redet im Jahre 1416 bereits von einem Officium Hierosolymitanum de S. Ioseph compositum[6] und konnte damit kein anderes meinen als jenes der Karmeliter; in demselben findet sich auch, wenigstens anspielungsweise, was Gerson aus dem Offizium von Jerusalem zitiert, nämlich eine Andeutung jener Ansicht, daß Joseph im Mutterschoße von der Erbsünde sei gereinigt worden[7].

Demnach wäre der Schluß gestattet, daß die Karmeliter, wenigstens stellenweise, bereits im 14. Jahrhundert ein Fest des hl. Joseph feierten

---

[1] Die Johanniter, welche sich gerne als die „Ritter von Jerusalem" und ihren Ritus als secundum consuetudinem ordinis hospitalis sancti Ioannis Hierosolymitani bezeichneten, haben erst im Laufe des 15. Jahrhunderts das Josephsfest angenommen und sich im Offizium nicht an die Karmeliter, sondern an das erste römische Formular angeschlossen (Clm 10111: Breviarium sec. consuetudinem domus hospitalis Hierosol. P. hiem.). Die Deutschherren haben das Fest im 16. Jahrhundert noch nicht (Missale ad usum DD. Teutonicorum, impr. Hagenau 1519; Mch., Liturg. 2° 312).

[2] So Papebroek, der in späteren Animadversiones (in der Neuausgabe der Acta SS. Mart. III, Paris. 1865; mir nicht zugänglich) seine frühere in den Acta SS. geäußerte Ansicht widerrief. Lucot, St Joseph. Étude historique sur son culte 24.

[3] Z. B. Bibliothek Bamberg, cod. Ed. II, 13, saec. XIII: Carmelitarum fratrum ordinale . . . extractum et excerptum de approbato usu Dominici Sepulcri Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae. Ähnliche Titel waren damals stets gebräuchlich; vgl. Lucot a. a. O. 111 (Missale impr. 1480) 112 (Breviarium 1579: ex usu et consuetudine approbata Hierosolymitanae Ecclesiae et Dominici Sepulcri).

[4] Trombelli I, cap. 5; ein Officium Hierosol. ms. saec. XIII ineunt. enthält noch gar nichts vom hl. Joseph.

[5] Lucot a. a. O. 24 105 ff.

[6] Gerson, Sermo de Nativ. gloriosae V. M. (opp. III 1349).

[7] Es heißt nämlich in der Antiphon der Vesper zum Magnifikat (Lucot a. a. O. 128):

Vice-pater, Virgo parens,
Hic et illa labe carens.

und dasselbe zu Beginn des 15. Jahrhunderts sogar mit einem eigenen Offizium unter Doppelritus ausstatteten. Nach mehreren in der Münchener Staatsbibliothek verwahrten liturgischen Büchern dieses Ordens zu urteilen, hat er im 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts dasselbe in Bayern noch nicht gekannt; in einem Kalender des 15. Jahrhunderts[1] ist erst durch spätere Hand das Fest eingetragen, allerdings dann als duplex und Feiertag. Anscheinend ist also diese Festfeier im Karmeliterorden von Frankreich ausgegangen, da sie dort schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts sogar mit eigenem Offizium besteht. Für die Entwicklung der Josephsverehrung in dieser Genossenschaft sind also dieselben Gesetze und Gründe maßgebend gewesen wie bei den andern Kirchen und Orden.

Bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts war übrigens das Josephsfest schon in weitere Kreise gedrungen und hatte einen bestimmten Charakter angenommen, wie Gerson in einem Briefe des Jahres 1416[2] erzählt. Unter den Orden nennt er noch die Augustiner von Mailand, welche dasselbe am 19. März sogar mit eigenem Offizium feierten. Vielleicht damals schon, sicher aber im 15. Jahrhundert, hat die Kongregation der Augustinerchorherren von Sta Maria del Reno, die auch in Bologna ein Haus besaß, das gleiche Fest angenommen[3]. Selbst „über dem Meere", in England, beging man ein hohes Fest zu Josephs Ehre, gewöhnlich am Oktavtage von Mariä Reinigung; das Offizium dieses Tages schloß sich im allgemeinen an das Commune an, hatte aber eigene Lektionen und Hymnen. „Auch in vielen Gegenden Deutschlands geschah es so; doch ist unbekannt, ob die Tage die gleichen sind und das Offizium ähnlich ist." Dies hatte Gerson wohl auf dem Konzil zu Konstanz von den Vätern der verschiedenen Nationen in Erfahrung gebracht. Die Festidee ist bereits eine doppelte: ein Gedächtnis an das selige Hinscheiden des Nährvaters Christi, welches in den überseeischen Ländern an der Muttergottesoktav begangen wurde gleichsam als Abschluß der Weihnachtszeit und der Erinnerung an die Kindheit Jesu; ferner ein Gedächtnis der Vermählung Josephs mit Maria; dieses war aus liturgischen Gründen, die später erörtert werden, auf den Donnerstag in der Quatemberwoche des Advents festgesetzt.

An welchen Orten innerhalb dieser Länder derartige Feste eingeführt waren, wird sich ohne weitgehende Durchforschung der liturgischen Quellen

[1] Clm 13132: Cursus B. M. V.

[2] Gerson, Epist. ad D. Parvi Cantorem Carnotensem (opp. IV 731 ff); vgl. Alamani Card. litterae de celebrando festo S. Iosephi (Barbier de Montault 6, 399).

[3] Trombelli II, cap. 2, n, 23, p. 246.

nicht leicht bestimmen lassen. Aus Italien erwähnt Ebner in seinem Iter Italicum[1] drei Missalien des 14. Jahrhunderts, welche zum 19. März den hl. Joseph im Kalender verzeichnen, wohl ein Hinweis darauf, daß an diesem Tage seine Messe gelesen werden konnte, wenn auch nach dem Commune.

In Parma hatte 1349 der Priester Donnino Raimondi ein Benefizium am Oratorium der Disciplina nova gestiftet, dessen Inhaber verpflichtet wurde, bei der Festfeier der Eltern und des Bräutigams der Gottesmutter in genannter Kapelle zu assistieren; ob es sich hierbei um ein selbständiges Josephsfest handelte oder um eine bloße Kommemoration gelegentlich der Feier des Annafestes am Tage nach Jakobi, darüber gibt der Text keinen sichern Aufschluß[2].

Mit mehr Grund lassen die Nachrichten von Avignon auf ein Josephsfest schließen. Dort befindet sich an der Hauptkirche mit dem Titel des hl. Agricola eine uralte Josephskapelle[3], deren Altar mit einer Darstellung der Flucht nach Ägypten geziert ist. Nach den verschiedenerorts hier angebrachten Wappen des Papstes Gregor XI. (1370—1378) zu schließen, stammt sie aus seiner Zeit, was um so leichter zu glauben ist, als er einerseits dem hl. Joseph sehr zugetan war und anderseits für die Kirche des hl. Agricola viele Aufwendungen machte. Auf ihn werden die Ablässe des dortigen Festes zurückgeführt, und aus seiner Zeit mögen wohl auch die alten Bräuche stammen, mit denen man es feierte. Eine Bruderschaft von Jungfrauen — die erste dieser Art — versammelte sich am Festtage in hochfeierlichem Gepränge, um beim Morgen- und Abendgottesdienst den heiligen Gesang zu besorgen; als Segensgabe erhielten dann die Teilnehmer statt der sonst üblichen geweihten Brote gesegnete Blumenkränze aufs Haupt, die sie als Schmuck bei der Prozession trugen und als Zeichen, das sie zur unversehrten Bewahrung jungfräulicher Keuschheit bis zum Ehestand mahnen sollte, mit sich nach Hause nahmen.

3. Der liturgische Kult des hl. Joseph in Deutschland.

Aus den deutschen Landen können wir bisher nur schwer Kirchen namhaft machen, auf die Gersons Behauptung zutrifft. Nur von Lüttich wissen wir sicher, daß dort im Benediktinerstift zum hl. Laurentius

[1] Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg 1896, 141 178.

[2] Barbier de Montault 8, 404.

[3] Paulus de Barry, Alimenta pietatis erga S. Iosephum, Monachii 1650, cap. 4, p. 44 ff. Acta SS. Mart. III, § 9, p. 17.

bereits im 13. Jahrhundert das Andenken des hl. Joseph durch ein festliches Gedächtnis gefeiert wurde. Von diesem Kloster besitzt nämlich die kgl. Bibliothek Brüssel ein Offizium des hl. Joseph [1], das aus dieser Zeit stammt und deutliche Spuren des Gebrauches trägt. Interessanter noch als die Gebetsformularien selber ist der Prolog; er verfolgt nämlich den ausgesprochenen Zweck, nicht bloß zu einer privaten Verehrung des Heiligen anzueifern durch Darlegung seiner hohen Vorzüge, sondern die Feier eines eigenen kirchlichen Festes in die Wege zu leiten. „Es wundere sich die ganze Welt", so schließt der Verfasser nach einem schönen Lobe auf die Würde des Heiligen, „und sie kann sich wundern, warum die heilige Kirche, die doch, wie es geziemend und würdig ist, von den übrigen Heiligen mit so großer Freude Feste feiert, singt und psalliert, gerade von diesem so lange geschwiegen hat. . . . Es lasse sich also jeder Christ ermuntern und bete das folgende Lob zu seiner Ehre und Verherrlichung mit gutwilligem Herzen, mit frommem Sinn und mit Andacht." Als Zeitpunkt für diese Feier wird der dritte Tag nach der Oktav von Epiphanie (15. Januar) oder bei Verhinderung der folgende Tag vorgeschlagen, „weil in dieser Woche das Evangelium gerade vom hl. Joseph vorgelesen wird und ganz und vollkommen von ihm handelt." Da aber etwas Neues in Frage steht, sucht sich der Verfasser gegen alle möglichen Schwierigkeiten sicherzustellen. Um dem auch später noch oft erhobenen Einwand zu begegnen, daß es sich um einen Heiligen des Alten Bundes handle, beruft er sich darauf, daß man die Zeit seines Todes nicht wisse; wenn auch viele behaupten, er sei noch vor dem Leiden Christi gestorben, so stehe dem doch die Ansicht anderer entgegen, daß er selbst nach der Himmelfahrt Christi noch gelebt habe. Hierbei berichtet er uns von einer neuen Legende, die sich sonst nirgends feststellen ließ. „Viele wollen nämlich und behaupten als sicher, daß, als nach der Himmelfahrt des Heilands dessen Ruf sich immer mehr verbreitete,

[1] Bibl. roy. Bruxell. cod. 9598—9606 membr. saec. XIII. Dieser Sammelband enthält verschiedene hagiographische Schriften (vgl. Catal. codic. hagiogr. Bibl. Reg. Bruxell., ed. socii Bolland. 1886, II 399 ff), darunter genanntes Josephsoffizium, das auf ungleich beschnittenes Pergament (28,5 × 18) geschrieben und mit eigener Paginierung versehen ist. Für die Benutzung zeugt der Umstand, daß das Exemplar ziemlich abgegriffen ist; das gleiche deuten verschiedene nachträgliche Korrekturen an, insbesonders solche, welche den Prolog zu einer Lesung für das Offizium umzugestalten versuchen. In vorliegender Sammlung ist hinter diesem Offizium noch ein Brief aus dem 15. Jahrhundert (auf ein Blatt Papier 22 × 15) angefügt, der auch die Feier des Josephsfestes zum Gegenstande hat; er ist von einem Fr. Albertus an Fr. Adrian, den Kantor von St Laurentius, gerichtet und wird später besprochen werden. (Dieser Band wurde dem Verfasser gütigst zur Verfügung gestellt.)

die Juden den vermeintlichen Vater Jesu, den alten Joseph, zu sich riefen und eifrig ausforschten. Er aber bekannte unter einem Eide, daß Jesus nicht sein, sondern Gottes Sohn und der verheißene Erlöser sei. Daraufhin wurden sie von Wut und Zorn ergriffen und ließen den Mann Gottes eines grausamen Todes sterben." Also auch zum Martyrer hat man den hl. Joseph gemacht! Der Verfasser selbst fügt bescheiden bei: „Ob dem so sei oder nicht, darüber möge sich niemand beunruhigen." Auch wenn Joseph vor dem Leiden Christi gestorben ist, verdient er doch ein Fest; denn die griechische Kirche feiert viele Heilige des Alten Bundes und die lateinische auch das Fest der machabäischen Brüder. Auch über den Tag, fügt der Verfasser in einer Anmerkung bei, brauche man sich keine Sorge zu machen; man ehrt auch verschiedene andere Heilige nicht an ihrem Todestage. Als Ermunterung zu dieser Art von Kult dient der Hinweis auf den Lohn und Segen desselben: „Wer den Nährvater ehrt und feiert, wird großen Lohn erlangen vom Herrn Jesus Christus und vom gerechten Joseph selbst. Wenn also ein solches Fest Gefallen findet, so möge man es zweimal im Jahre feiern, wie es bei vielen Heiligen geschieht, und zwar am 17. (!) Januar (XVI° Kal. Febr.) und am 13. Juli (III° Id. Iul.) auch mit Oktav."

Das folgende Gebetsformular[1] ist ein Offizium zu neun Lektionen mit durchweg eigenen Teilen für Vesper, Matutin und Laudes sowie für die Messe. Daran schließt sich ein erweitertes Offizium mit der Vorbemerkung: „Wenn dieses Büchlein in die Hände von Mönchen kommt, welche das nächtliche Gebet weiter ausdehnen, so können sie das, was im vorausgehenden fehlt, zu ihrem Gebrauche ganz im folgenden finden." Es folgt nun eine Anweisung für eine ausgedehnte Matutin mit Nokturnen zu je sechs Psalmen und vier Lektionen, zugleich aber auch für eigene Tageshoren, die sämtlich besondere Orationen haben. Hier liegt also ein vollkommen selbständiges Offizium vor. Auch die Psalmen weichen von denen des Commune Confessoris ab; die Lektionen sind für die gewöhnliche Matutin ganz von Pseudo-Origenes, der von der Weihnachtsvigil her bekannt war, für die erweiterte Matutin kommt eine Homilie Bedas auf das Fest der unschuldigen Kinder (Flucht nach Ägypten) hinzu. Zudem sind alle Gesangsteile in Noten gesetzt und weisen durchweg auch eigene Melodien auf. Aber das Ganze kann weder nach Inhalt noch Stil noch Melodie als besonderes Kunstwerk gelten. Auch die Gedanken bewegen sich in so allgemeinen Bahnen, daß das Offizium mit geringen Änderungen auf jeden Heiligen angepaßt werden könnte. Es will eben nicht ein bestimmtes Geheimnis aus

[1] Siehe Anhang I.

dem Leben des hl. Joseph verherrlichen, sondern ein allgemeines Festgedächtnis feiern.

Doch bietet es, abgesehen von seinem historischen Wert, einige beachtenswerte liturgische Eigentümlichkeiten. Schon die doppelte Matutin ist auffallend, noch mehr das Benedicamus Domino der Vesper, das zu einem großen Tropus mit eigenem Text und eigener Melodie erweitert wurde; besonders interessant aber ist die Feststellung des Tages. Der Verfasser weiß noch nichts vom 19. März, ebensowenig wie die Engländer über dem Meere, von denen Gerson berichtet; ja auch Gerson selbst und sein Zeitgenosse Kardinal Alamanus von Pisa haben, wie wir später sehen werden, anfänglich obiges Datum nicht gekannt, während in Italien bereits dieser Tag gefeiert wurde. Sie alle suchen deshalb in der Ordnung des Kirchenjahres eine passende Stelle für ein Josephsfest und halten sich dabei an die Lektionenordnung oder an den Festkreis. Diese Erscheinung hängt zusammen mit der Verdrängung des Martyrologium Hieronymianum durch das Werk Usuards. Wo ersteres sich länger hielt und von den süddeutschen Klöstern her beeinflußt werden konnte, vermochte das Datum des 19. März sich einzubürgern, und es verschwand auch nicht, selbst als das Hieronymianum aufgegeben wurde. Wo dagegen das Usuardinum schon früh zur Herrschaft gelangte, blieb Josephs Gedächtnis noch lange Zeit unbekannt, und die Eintragung dieser Notiz fiel bereits in eine Zeit, in der man Feste zu feiern begann, weshalb denn auch in späteren Ausgaben des Usuard dieser Eintrag nicht mehr als bloße Kommemoration, sondern schon als Festangabe erscheint.

Hier sei noch auf ein eigenartiges Meßformular zu Ehren des hl. Joseph aufmerksam gemacht, das nach bisherigen Forschungen erstmals in einem handschriftlichen Missale des Stiftes St Florian in Niederösterreich sich findet und der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehört[1]. Die Messe steht dort unter den zahlreichen Votivmessen mit dem Titel: De S. Ioseph nutritore Domini, wird aber in späteren deutschen Missalien oft auch ihrem Zwecke nach überschrieben als Missa contra infamiam malorum hominum; denn in der Oration wird darum gebetet, daß „wir um seiner Verdienste willen vor jeder falschen und schlimmen Meinung der Menschen sicher stehen". Es handelt sich hier noch nicht um ein Fest; das Kalendarium, das sich nach Usuard richtet, weiß um diese Zeit noch nichts von Joseph, ebensowenig andere Missalien dieser oder der folgenden Zeit; erst im 15. Jahrhundert ist sein Name

[1] Cod. St. Flor. XI 391, fol. 138. Erwähnt bei Falk, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, 217 als Passauer Missale; nach gütiger Mitteilung des Herrn Bibliothekars Asenstorfer ist es ein Missale von St Florian; s. Anhang II 1.

eingetragen[1]. Die Messe war demnach ursprünglich eine einfache Votivmesse, deren Gebrauch im Belieben des Priesters stand und nicht an einen bestimmten Tag gebunden war.

Wenn man am Schlusse des 14. Jahrhunderts all die Momente zusammenfaßt, in denen das Interesse um den hl. Joseph sich kundgibt, so muß man anerkennen, daß schon viel zu seiner Würdigung und Ehrung geschehen ist. Die Wissenschaft hat ihn allgemein als den wahren Ehemann der Gottesmutter erwiesen und die entgegenstehende Meinung überwunden. Damit ist er in der Hochschätzung auch des christlichen Volkes überaus gestiegen, und die einsetzende ausdrückliche Verehrung hatte ein festes Fundament gewonnen. Diese Andacht hatte sich stellenweise schon so mächtig gezeigt, daß auch kirchliche Behörden ihr entgegenkommen mußten durch Erweisung liturgischer Ehren, Feier von Festen, Konsekration von Kirchen, Errichtung von Bruderschaften. Wir müssen dabei bedenken, daß die bisher erwähnten Tatsachen nur vereinzelte Spuren sind von einer Bewegung, die wegen ihrer weiten örtlichen Ausdehnung und ihres zeitlichen Abstandes von der Gegenwart nur sehr schwer in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen ist. Jedenfalls geht man nicht fehl, wenn man all das betrachtet als einen schönen, frohes Gedeihen verkündenden Frühling, der für die Folgezeit eine glückliche Entwicklung erwarten läßt.

[1] Kein Fest in cod. III 209, saec. XIII; cod. III 204, saec. XIV; dagegen cod. III 205 hat zum 19. März: Ioseph nutritoris Domini; ferner cod. III 205 A (1306) hat zum 19. März die ursprüngliche Angabe Usuards: Ioannis Confessoris, und von späterer Hand den Nachtrag: et Ioseph nutricii Domini mit Angabe des Meßformulars (Asenstorfer).

Fünfter Abschnitt.

Die Entfaltung des Josephskultes in der Zeit von Gerson bis zum Konzil von Trient.

Erstes Kapitel.

Die treibenden Kräfte.

1. Gerson und seine Umgebung.

Die Universität Paris stand bei Beginn des 15. Jahrhunderts noch immer im höchsten Ansehen und hatte durch die wichtige Rolle, die sie in den Wirren des avignonensischen Schismas spielte, neuerdings an Bedeutung gewonnen. Die Namen der beiden Kanzler, des Peter d'Ailly und seines Schülers Jean Charlier, genannt Gerson, waren hochgefeiert. War auch das Vorgehen dieser beiden einflußreichen Männer in Sachen der Einigung nicht immer einwandfrei, so waren sie doch dabei von den besten Absichten geleitet und vergaßen über ihren irdischen Versuchen zum Wohl der Kirche nicht die höheren Hilfsmittel der übernatürlichen Ordnung. Ein Beweis hierfür ist auch der, daß von ihnen der mächtigste Anstoß zur größeren Verehrung des hl. Joseph ausging; in ihm ersahen sie sich einen vermögenden Bundesgenossen für ihre wohlgemeinten Bestrebungen, und es läßt sich von vornherein erwarten, daß das Eintreten so bedeutender Männer für den Kult des hl. Joseph diesem selbst nicht geringe Förderung bringen mußte. Ihnen stand ein Freundeskreis zur Seite, der sich, wie es scheint, zu dem gleichen Bestreben zusammengeschart hatte und in der Ausbreitung der Josephsverehrung seine besondere Aufgabe erblickte. Dazu gehörte der angesehene Magister Heinrich Chiquoti, gleich Gerson Lehrer der Theologie in dem Kollegium von Navarra, der über den Nährvater Christi ein eigenes Werk geschrieben hatte[1]; ferner ein Cölestiner namens

[1] Gerson (s. Literatur), Epist. ad D. Parvi cantor. Carnot. (opp. IV 730): motus affectu speciali ad virginale coniugium Ioseph cum Maria, postquam (sc. Chiquoti) in vita sua scripserat diserte et sapienter in uno volumine super hac materia ...

Petrus Burgundio, „dem", wie er gern sagte, „der hl. Joseph ein besonderer Patron und Beschützer war, dessen Hilfe in eigener und fremder Not er häufig in wunderbarer Weise erfahren hatte". Gerson konnte auch noch den avignonensischen Gegenpapst Klemens VII. (1378—1394), dem er treu zugetan war, unter die Zahl der besondern Verehrer seines Lieblingsheiligen rechnen[1]. Der Altmeister dieser Vereinigung, Peter d'Ailly, mochte der Urheber dieser Andacht sein, ihr lautester Herold wurde bald Johannes Gerson.

In diesem Kreise ist wohl der Plan gereift, eine Agitation zur Einführung eines Josephsfestes ins Werk zu setzen, und nachdem schon zwei derselben mit Tod abgegangen waren, Chiquoti (zwischen 1410 und 1413)[2] und der Cölestiner Petrus, hielt Gerson die Zeit für gekommen, mit diesem Plane an die Öffentlichkeit zu treten. Unter dem Datum des 17. August 1413 wandte er sich in einem Sendschreiben „an alle Kirchen, besonders jene, welche dem Gedächtnis der immerwährenden Jungfrau geweiht waren"[3], und schlug ihnen die Einführung eines solchen Festes vor. Die jungfräuliche Ehe zwischen Maria und Joseph sollte der Gegenstand der Verehrung sein; doch wünschte er nicht ein eigentliches Fest, noch weniger einen Feiertag, deren ohnehin schon mehr als genug seien, sondern ein rein kirchliches Gedächtnis nach Art einer Votivfeier. „Es scheint zu genügen, wenn es bei den Geistlichen an gottgeweihter Stätte in den Gesängen der Kirche ohne besondere Änderung des alten Offiziums gefeiert wird" mit Messe und Offizium. Der geeignetste Tag sei der Donnerstag in der Adventsquatember, weil für diesen Tag das Evangelium von der Vermählung am besten passe; denn Tags zuvor trifft jenes von der Verkündigung, Tags darauf jenes von der Heimsuchung Marias. Zur Begründung seines Vorschlages weist Gerson hin auf die in letzter Zeit stets wachsende Verehrung dieses Heiligen, die schon durch verschiedene für wunderbar gehaltene Erhörungen bestätigt sei; dann entwickelt er die ganze Größe des Nährvaters Christi in der ihm eigenen Betrachtungsweise, von der später die Rede sein wird. Eine Einvernahme der kirchlichen Behörden hielt er nicht für nötig; „man brauche, wenn man wolle, keine andere Erlaubnis hierfür abzuwarten gegenüber jener der Erzählung und Autorität des Evangeliums". Für Messe und Of-

[1] Gerson, Epist. ad ducem Bituriae. sub fine (opp. IV 729).

[2] Denifle (Chartularium Univ. Paris. IV, n. 1883) erwähnt Chiquoti zum letztenmal am 13. Mai 1410; 1413 war er bereits gestorben.

[3] Epist. Ecclesiis universis (opp. IV 732 ff). Schon vorher hatte Gerson verschiedenes über die Verehrung des hl. Joseph geschrieben, wie er selbst angibt: Epist. ad D. Parvi (opp. IV 731): (Chiquoti) . . . noverat enim me iam nonnulla super hoc edidisse.

fizium[1] hatte er schon früher gesorgt; die Formularien, die er zum Gebrauche anbot ohne Präjudiz für bessere Vorschläge, finden sich unter seinen Werken. Die Messe enthält für die einzelnen Teile verschiedene Vorschläge; die Gesangsteile sind fast durchweg evangelische Texte; die Lektionen preisen entweder die Annehmlichkeit des Zusammenlebens mit der Weisheit (Weish 8, 1—18) oder singen das Lob des starken Weibes (Spr 31, 10—31) oder verkünden die Jungfräulichkeit dieser Ehe (Is 62, 1—5: habitabit iuvenis cum virgine); die Evangelien erzählen von der Vermählung oder von der Flucht nach Ägypten; die Orationen und die zwei Prosen sind wohl von Gerson selbst verfaßt. Das Offizium bietet nur eine lange Homilie zum Vermählungsevangelium in drei Abschnitten, in die er seine Ansichten über die Ehe der Eltern Jesu eingewoben hat.

Das Testament seines verstorbenen Freundes Chiquoti war seinem Bestreben entgegengekommen. Dieser hatte nämlich aus seinem Vermögen der Kirche von Chartres, wo er ein Kanonikat inne hatte, Einkünfte zugewiesen mit der Bestimmung, an Stelle eines jährlichen Seelengottesdienstes eine Gedächtnisfeier zu Ehren des hl. Joseph im Sinne Gersons zu veranstalten[2]. Die endgültige Regelung dieser Angelegenheit auf später verschiebend, wandte sich letzterer nun vorerst am 23. November 1413 in kühnem Eifer an den Herzog Johann von Berry[3], der aus den damaligen französischen Hofstreitigkeiten nicht allzu rühmlich bekannt ist, und suchte ihn zu gleichem Entschlusse zu veranlassen. Da nämlich in der Kirche Notre-Dame zu Paris für ihn als besondern Wohltäter an den Quatemberzeiten ein feierlicher Gottesdienst abgehalten wurde, bat er ihn mit rührenden Worten, jenen der Adventsquatember zu einer Josephsfeier umzuwandeln; ein angenehmeres Grab und einen gottgefälligeren Jahrtag könne er sich nicht errichten und stiften, als wenn er sich so den hl. Joseph zum besondern Beschützer, zum besten Freunde und mächtigsten Fürsprecher erwerbe. Ob Gerson mit diesem Schritte Erfolg gehabt, ist nicht bekannt. Doch hatte er noch auf andere Weise sein Ziel zu erreichen gesucht.

Ende des Jahres 1413 war der Kardinal Alamanus Adimarius von Pisa († 1422) als Legat des Papstes Johann XXIII. für Frankreich nach Paris gekommen[4]. Letzterer hatte den Peter d'Ailly zum Kar-

[1] Officium sacrum in festivitate S. Ioseph (opp. IV 736 ff). Officium missae (ebd. 742 und Lucot, St Ioseph. Étude historique sur son culte 254 ff). Die Prosa: Ad Ioseph mittitur auch Lucot a. a. O. 274 ff.

[2] Gerson, Epist. ad D. Parvi (opp. IV 731).

[3] Epist. ad ducem Bituriae (opp. IV 729).

[4] Denifle, Chartularium Univ. Paris. IV, n. 1976 1996 2022. Dieser ist nicht zu verwechseln mit dem späteren Kardinal Louis d'Alleman von Arras, der Seele des Konziliabulums von Basel.

dinal erhoben, weshalb Gerson dem Legaten, der außerdem mit der Universität zu verhandeln hatte, wohlgeneigt sein mußte und ihn auch in seine Angelegenheiten hineinzog. Dieser erlaubte und bestätigte also durch ein Dekret vom 29. Juli 1414[1] für seinen Legationsbezirk, die Kirchenprovinzen Reims, Sens und Rouen, die Feier eines Josephsfestes in dem von Gerson verfochtenen Sinne; nur erwähnt er als geeigneten Tag außer der von dem Kanzler befürworteten Adventsquatember noch den „Oktavtag der Muttergottes" (Mariä Lichtmeß), wie ihn die Engländer als Gedächtnis des seligen Hinscheidens unseres Heiligen feierten; von diesem hat Gerson wohl erst damals erfahren. Als Offizium scheint der Kardinal jenes oben erwähnte des Gerson im Auge gehabt zu haben, wenn er bemerkt: „Wir haben über diese hochheilige Sache selbst schon Schriften durchgelesen voll der Heiligkeit und Wahrheit, welche nicht bloß ohne jeden Tadel, sondern sogar zu großer Erbauung in die Öffentlichkeit eingeführt, gelesen und feierlich gesungen werden können." Damit war dem Kanzler völlig freie Hand gegeben; er rastete denn auch nicht in seinen Bemühungen; auf sein Rundschreiben an die Marienkirchen ließ er zwei französisch geschriebene Betrachtungen über den hl. Joseph (Considérations sur St Joseph)[2] folgen, in denen er auf mehr volkstümliche Weise seine schon früher ausgeführten Gedanken über diesen Heiligen niederlegte; sie waren, wie es scheint, an die Kirche Notre-Dame zu Paris gerichtet, denn sie betonen zum Schluß die besondere Verpflichtung dieser Kirche zu einer Feier der Vermählung Marias, da sie den kostbaren Schatz der Brautringe der Gottesmutter und ihres Gemahls besitze, und sie endigen mit dem Gebete, Maria möge bei Jesus bewirken: „daß man in dieser genannten Kirche und in allen Kirchen der Christenheit würdig feiern könne die jungfräuliche Ehe des heiligen, gerechten, jungfräulichen Joseph mit ihr". Welchen Erfolg all diese Bemühungen zeitigten, entzieht sich der Kenntnis.

Inzwischen nahmen wichtigere Angelegenheiten den eifrigen Kanzler in Anspruch. Das Konzil von Konstanz hatte begonnen, und im Februar 1415 war auch er auf demselben erschienen als Vertreter seines Königs und der Universität Paris. Trotz der allseitigen Tätigkeit, die er dort im Vereine mit seinem verehrten Lehrer Peter d'Ailly entfaltete, vergaß er doch seinen Lieblingsgedanken nicht; ja gerade diese Gelegenheit schien seinem Unternehmen noch günstiger zu sein. Durch die Berührung mit den Prälaten verschiedener Länder wurde er mit der Übung der Josephsverehrung in andern Kreisen bekannt; so erfuhr er wohl

[1] Barbier de Montault 6, 399.

[2] Opp. III, pars 2 (Appendix: Tractatus spirituales Gallice scripti), p. 842 ff.

damals erst, daß man anderswo, wie bei den Augustinern in Mailand, auch am 19. März das Hinscheiden des hl. Joseph mit einem Feste feierte[1]; anderseits war ihm die Möglichkeit geboten, seine Idee in die weitesten Kreise zu werfen. Zunächst hatte er noch die Angelegenheit Chiquotis endgültig zu regeln; deshalb schrieb er am 7. September 1416 vom Konzil aus einen Brief an den Kantor Parvi von Chartres[2], der als mitbestellter Testamentsvollstrecker die nötigen Schritte tun sollte. Zur Ausführung des letzten Willens seines Freundes schlug er drei Wege vor, zunächst seinen alten Plan einer bloßen Votivfeier neben dem Tagesoffizium in der Adventsquatember, dann die Einführung eines förmlichen Festes nach dem Muster englischer Kirchen mit dem dortigen teilweise eigenen Offizium oder endlich den Gebrauch der Augustiner von Mailand mit ganz eigenem Offizium am 19. März. Zugleich kündet er an, daß ihm vom Konzil für den folgenden Tag, das Fest der Geburt Marias, die Predigt vor den Vätern übertragen wurde; eingedenk der früheren Verhältnisse habe er sich ein Thema gewählt, das für das Lob Marias wie ihres Bräutigams Joseph gleich passend sei, nämlich den Text aus Mt 1, 16: Jakob erzeugte den Joseph, den Mann Marias, von welcher Jesus geboren ist, der Christus genannt wird; diese Rede wolle er dann ihm und den Mitkanonikern übersenden zugleich mit andern diesbezüglichen Schriftstücken.

Am 8. September, dem Feste der Geburt Marias, betrat also Gerson die Kanzel[3] und kündete den Vätern an, er wolle mehr nach Art der Schule als in kunstgemäßem Vortrag zu ihnen sprechen, und ausgehend von seinem Vorspruch, daß Maria die Mutter Gottes und Joseph der Mann Marias sei, schließt er ein doppeltes: „einmal daß (nach Anselm) es für Maria geziemend ist, in solcher Reinheit zu glänzen, daß nach Gott keine größere gedacht werden kann; dann daß es sich für Joseph geziemt, derartige Vorzüge zu besitzen, daß ein solcher Bräutigam einer solchen Braut ähnlich und passend erscheine. Wie also das Lob Marias zugleich das Lob ihres Sohnes ist, so geht auch das Lob Josephs auf beide: Jesus und Maria, zurück". So hat er denn auch den hl. Joseph in seine Erörterungen hereingezogen und spricht in der Folge von beiden zugleich. Zunächst redet er über den Adel ihrer Herkunft, über ihre Heiligung und die Ertötung ihrer Begierlichkeit; daran fügt er eine

[1] Als damals übliche Tage für ein Josephsfest (dies transitus) nennt Gerson später (Iosephina XII [IV 781]) den 9. Februar, 19. März und 9. oder 10. Dezember (dies fixus oder Quatemberdonnerstag?).

[2] Epist. ad D. Parvi cantorem Carnotensem (opp. IV 731).

[3] Sermo de Nativitate gloriosae V. M. et de commendatione virginei sponsi eius Ioseph (opp. III 1345 ff).

mystische Erörterung. Aus all dem beweist er, „wie recht, wie fromm jene gehandelt haben und noch handeln, welche eine festliche Erinnerung an die Vermählung oder das selige Hinscheiden des hl. Joseph in Wort und Schrift befürwortet haben", und er schließt mit den schönen Worten, welche zugleich sein ganzes Programm enthalten: „Wenn es also der heiligen Synode als passend erscheint, etwas anzuordnen zur Ehre und zum Lobe für Joseph, den jungfräulichen Gemahl Marias . . ., so möge die erleuchtete Andacht Eurer Heiligkeit dafür Sorge tragen. Nicht als ob ich eine Vermehrung der Feste für das von der Handarbeit lebende Volk anraten will, — wäre doch für diese die Anzahl der Feste geringer, wie betreffs der Reform auf diesem Konzil bemerkt wurde! — sondern bei den Geistlichen und von den Geistlichen reden wir, wenn wir wünschen, daß für die Verherrlichung der jungfräulichen Ehe Josephs mit Maria oder für sein glückseliges Hinscheiden eine Festlichkeit eingesetzt werde. Und wozu das? Damit so durch die Verdienste Marias und durch die Fürbitte eines so großen, so mächtigen und gewissermaßen allgewaltigen Anwaltes bei seiner Braut . . . die Kirche ihrem einzigen wahren und sichern Herrn zugeführt werde, dem obersten Hirten, ihrem Bräutigam an Christi Statt." Hiermit hat also Gerson zum erstenmal feierlich die Andacht zum hl. Joseph als ein Heilmittel für die großen Schäden der Kirche empfohlen und diesen selbst als Patron der Kirche proklamiert.

Diese Rede wurde von den Vätern des Konzils sehr beifällig aufgenommen[1]; doch auch hier blieb ein unmittelbarer Erfolg aus. Das Konzil war zu sehr mit andern aufregenden Fragen beschäftigt, als daß es sich mit dieser Angelegenheit eigens befaßt hätte. Wohl aber werden viele Bischöfe und Prälaten von da aus fruchtbare Anregungen mitgenommen haben, die sie dann, nach Hause zurückgekehrt, in den Zeiten des Friedens ausreifen ließen. Wenigstens treten von jetzt ab da und dort Ansätze zur Feier derartiger Feste hervor. Eine schöne Frucht jedoch hat diese Rede gleich gezeitigt: Gersons Lehrer, Peter d'Ailly, wollte nicht hinter seinem Schüler zurückbleiben und schrieb deshalb einen schönen Traktat über zwölf Ehrenvorzüge des hl. Joseph[2], der an Ansehen noch

[1] Bened. XIV, De can. SS. IV 2, 20, n. 37: De quo sermone Archiepiscopus Christophorus a Capitefontium testatur fuisse pergratum toti Ecclesiae in Concilio congregatae.

[2] Petrus Alliacus, Tractatus de duodecim honoribus S. Ioseph. In dem für liturgische Zwecke gefertigten Auszuge abgedruckt außer in den betreffenden Offizien auch in Acta SS. Mart. III, § 1, n. 4—6. Diese zwölf Ehren sind: 1. seine königliche Abstammung; 2. seine Blutsverwandtschaft mit Maria und Jesus; 3. seine wahre Ehe mit der Gottesmutter; 4. seine Jungfräulichkeit; 5. seine Bestimmung für den Dienst

Gersons diesbezügliche Schriften übertraf und bald auszugsweise in viele Offizien überging. Quelle für seine Lobsprüche sind ihm allein die heiligen Evangelien; er geht auch nicht auf die neuen, von seinem Schüler geäußerten Ideen ein. Die Sprache ist meist die einer nüchternen Erwägung, doch zuweilen schlägt der Ton begeisterter Bewunderung durch, besonders da, wo er die Größe Josephs am Gehorsam des Jesuskindes abmißt. Der Zweck dieser Schrift ist aber ganz der gleiche wie jener der Rede Gersons. „Wenn wir in eins zusammenfassen", so beginnt der Kardinal, „was die Evangelien verstreut über den hl. Joseph berichten, so finden wir ihn wahrlich durch viele Privilegien und große Lobsprüche empfohlen; deshalb muß man es für recht halten, wenn die heilige Mutter, die Kirche, ihm zu Ehren eine hohe Festesfeier begeht." Ebenso schließt er auch seine Abhandlung: „Wir halten ihn für würdig, daß er von den Menschen sehr verherrlicht und mit großer Ehre, mit ehrender Feier, mit feierlichem Feste ausgezeichnet werde, da ihn der König der Könige mit so vielen Ehrenauszeichnungen erheben wollte." Ein herrliches Gebet nach Art der kirchlichen Orationen ist diesen Darlegungen angefügt; auch dieses hat mehrfach für liturgische Formularien zur Vorlage gedient oder ist ungekürzt in manche Offizien aufgenommen worden[1].

Nach Schluß des Konzils konnte Gerson nicht an die Universität Paris zurückkehren, weil er wegen seiner Stellungnahme in der Frage des Tyrannenmordes sich den damals in Frankreich allgewaltigen Herzog von Burgund zum Feinde gemacht hatte; er mußte in die Verbannung gehen und durchwanderte anfänglich Bayern, bis ihm Herzog Albrecht von Österreich das Schloß Rattenberg in Tirol zum Aufenthalt anwies. Dort verwandte er einen Teil seiner Muße wieder für seinen geliebten Patron, dem er sich nun um so ähnlicher fühlte, als er gleich ihm der guten Sache wegen das Brot der Verbannung essen mußte[2]. Er ver-

---

Marias und Jesu; 6. seine Einweihung in die göttlichen Geheimnisse (coelestis secretarius); 7. seine Gerechtigkeit durch den Glauben; 8. die Namengebung an das göttliche Kind; 9. seine Anwesenheit bei großen Geheimnissen unseres Glaubens (u. a. bei der Beschneidung: tunc propter nos Christi passio, tunc propter Christum Ioseph compassio inchoabatur); 10. seine Unterweisung durch die neuen Propheten (Simeon und Anna); 11. sein vertraulicher Verkehr; 12. der Gehorsam Christi gegen ihn.

[1] Auch in Acta SS. Mart. III, § 3, n. 17 (Officium Ultraiectinum).

[2] Iosephina, oratio (IV 782):

Sic age pro cumulo meritorum et laude tuorum,
Advena quod fueris et Gerson mysticus olim
Multis implicitus curis, meminisse precamur.

faßte ihm zu Ehren das epische Gedicht Iosephina[1], welches in zwölf Gesängen (distinctiones) mit fast 3000 Hexametern ungefähr den gleichen Stoff behandelt, den er schon in seinen „Betrachtungen" niedergelegt hatte. Stellenweise ist es voll poetischen Schwunges, verliert sich aber gern in schwerfällige moralische Erörterungen und mystische Deutungen. Am 27. Juli 1418 war es vollendet. Es soll in Frankreich hohes Ansehen genossen und sogar als Unterrichtsbuch für die Jugend gedient haben[2].

Als im Jahre 1419 der Herzog von Burgund ermordet worden war, sah Gerson sein Vaterland wieder, kehrte aber nicht mehr an die Universität zurück, sondern suchte sich eine Zufluchtstätte im Konvent der Cölestiner zu Lyon, den sein Bruder Johann als Prior leitete, und es ist rührend, zu sehen, wie dieser Mann, der seine besten Kräfte der Förderung der Josephsverehrung gewidmet hat, in der poetischen Schlußbetrachtung seines Lebens, dem zu Unrecht sog. Carmen super Magnificat[3], auch diese Bestrebungen als den Trost und die Freude seines Alters preist. Besonders labt er sich an seinem Gedichte Iosephina und wünscht, daß dessen Gedanken sein Herz erfüllen mögen und er mit diesen gestärkt zu diesem hochverehrten Patrone hinübergehe[4]. Auch sein letztes Gebet gilt noch seinem Lieblingswunsche, es möge doch das Fest dieses Heiligen überall eingeführt werden; er tadelt sein Frankreich, daß es in diesem Punkte hinter andern Völkern zurückstehe, und wünscht, daß wenigstens die Liebe der Herzen sich dem Nährvater Christi zuwende[5].

---

[1] Iosephina (opp. IV 743 ff). Der Inhalt ist kurz angegeben in dem titulus:

Clare Ioseph, Iosephina tuo pro nomine carmen
Narrat, ut is Memphin (I), septem illic conficis annos (II),
Nazareth inde redis operans (III), ubi Virginis olim
Conceptum noras (IV) et ea cum Virgine nubis (V)
Itque redit nupta te per montana volente (VI)
Das latriam infanti nato (VII), nomen Iesus addis (VIII)
Suscipis hinc reges (IX), puerum post sedulus offers (X),
Invenis hinc templo (XI) tandem moriens requiescis (XII).

[2] Pfülf 158. [3] Gerson, Carmen super Magnificat (opp. IV 513—537).

[4] Ebd. (opp. IV 534):

Te puer et iuvenis, te nunc aetate senili
Quaesivi sponsam; cor Iosephina reple!
— — — — — — — — — — — — — — —
Quid multis moror? Es lignum vitae, quod in aevum
Vivere dat, quaeso, cor Iosephina reple etc.

[5] Ebd. (opp. IV 536):

Francia quae polles superanti nomine Christi,
Cur devotio fit hic tua posterior?
Saltem quisque suo templum sibi corde sacratum
Dedicet, hoc fas est cuilibet et facile.

Wenn auch Gerson gleich seinem Lehrer in den trüben Zeiten zuweilen in der Irre gegangen ist, wenn er seine redlichen Bemühungen vielfach des gewünschten Erfolges beraubt sah, wenn er selbst auf dem Konzil für seinen geliebten Patron trotz aller Begeisterung, die er entfacht, nicht das ersehnte Fest erlangt hat, so ist er doch im allgemeinen bei all dem, was er für Joseph getan hat, am glücklichsten gewesen, und wenn von der Zeit ab, da er als freudiger Herold seine Stimme erhob, die Andacht zum Bräutigam Marias allenthalben aufzublühen begann, so hat sein Wort und seine Agitation wesentlich dazu beigetragen.

2. Die Prediger.

Wohl hat im 15. Jahrhundert keiner mehr so entschieden wie Gerson die Interessen des hl. Joseph verfochten; doch sind ihm noch manche angesehene Bundesgenossen an die Seite getreten in den hochgefeierten Predigern der Renaissance, und es ist sehr bezeichnend für die Gesinnung jener Zeit, daß der bedeutendste unter diesen, Bernardin von Siena, augenscheinlich ohne Fühlungnahme mit seinem etwas älteren Zeitgenossen, dem Kanzler der Universität Paris, in gleichem Sinne wie dieser wirkte. Die Gedanken und Ziele, welche Gerson vertrat, lagen also gleichsam schon in der Luft, und es bedurfte nur Männer, welche sich zum Dolmetsch derselben machten, damit sich auch weitere Kreise für dieselben erwärmten.

Schon der seeleneifrige Dominikaner Vinzenz Ferrerius († 1419), der Spanien und Südfrankreich predigend durchwanderte und die Anregungen Gersons wohl noch nicht erfahren hat, betont in einem Predigtentwurf für die Weihnachtsvigil die Verehrungswürdigkeit des hl. Joseph und führt seinen Zuhörern das Beispiel eines Kaufmanns von Valencia vor, der aus besonderer Verehrung gegen die heilige Familie jährlich an Weihnachten einen Greis, eine Frau und ein Kind zu Tische lud und dafür in der Sterbestunde besondern Trost empfing[1]. Dieses Beispiel wurde auch von späteren Schriftstellern immer gern weitererzählt. Auch sonst gefällt sich Vinzenz im andächtigen Ausmalen der heiligen Szenen aus der Kindheit Jesu, wobei er auch Züge aus den Apokryphen nicht verschmäht[2].

Ganz in der Weise dieses großen Dominikaners wirkte nach ihm in Italien der Franziskaner Bernardin von Siena († 1444), bekannt durch seine Tätigkeit für die Verehrung des heiligsten Namens Jesu.

---

[1] B. Vincentius Ferrerius, Festivale (ed. Casp. Erhard, Augustae Vindel. 1729); sermo 8: In vigilia Nativ. Christi (p. 24—27).

[2] Ebd. sermo 9, 16.

Er hat in seinen unzähligen Predigten auch dem hl. Joseph eine eigene Stelle eingeräumt; denn unter den Predigtentwürfen, die er selbst während einer Pause seiner Missionstätigkeit abfaßte, hat er ihm eine eigene Predigt gewidmet[1] und in dieser alles zusammengetragen, was die Erörterungen der Theologen und die Betrachtungen der Mystiker an schönen Gedanken ihm boten. Wenn nun schon bei Aufzeichnung dieser an sich trockenen Skizze zuweilen die Begeisterung des gottbegnadeten Redners durchbricht und er unwillkürlich in leuchtenden Farben zu schildern beginnt, wie z. B. bei der Erwägung über das liebliche Zusammenleben der heiligen Familie und bei dem großartigen Schlußgebete[2]: was muß aus diesen Gedanken erst geworden sein, wenn er vor Tausenden und Zehntausenden von Zuhörern sie entwickeln durfte, getragen von dem Feuer liebender Verehrung und gehoben durch die andachtsvolle Stimmung seiner Zuhörerschaft! An eine Agitation für ein Fest scheint er noch nicht gedacht zu haben; aber wenn er die Größe dieses Heiligen betrachtet, „dem der ewige Vater in freigebigster Weise einen ähnlichen Vorrang über seinen menschgewordenen Sohn, wie er selbst ihn besitzt, gegeben hat", so glaubt er die Kirche fast entschuldigen zu müssen, daß sie für ein Fest noch so wenig angeordnet hat, und er führt dies darauf zurück, daß Joseph zur Vorhölle gestiegen sei und deshalb noch dem Alten Bunde angehöre, daß ferner auch den Leugnern der Gottheit Christi kein Vorwand für ihren Irrtum geboten werden sollte — Bedenken, die anderswo schon längst überwunden waren.

Als dieses Bernardin Mund verstummt war, erhob sich als Lobredner des hl. Joseph ein anderer Ordensgenosse gleichen Namens, den dieser früher schon dem Volke Italiens verkündet hatte: der selige Bernardin von Feltre (1439—1494)[3], der durch seine Verteidigung der unbefleckten Empfängnis Marias, durch seinen Eifer für die Verehrung des heiligsten Altarssakraments, besonders aber durch sein soziales Wirken in den sog. montes pietatis einen hervorragenden Namen sich gemacht hat. Von ihm sind allerdings keine schriftlichen Predigtskizzen zugänglich, aber wir wissen, daß er ganz im Geiste seines hochverehrten Vorgängers zwanzig Jahre lang als Missionsprediger fortgewirkt hat und im Erfolge ihm ebenbürtig geworden ist; wir wissen ferner, daß er speziell auch über den hl. Joseph gepredigt hat, ja daß er für dessen

[1] S. Bernardinus Senensis, De S. Ioseph sponso B. V. sermo (s. Literatur). Diese Rede ist auszugsweise ins römische Brevier übergegangen als Lectio II. Noct. in festo Patrocinii S. Ioseph (Anfang und Schluß).

[2] Memento igitur nostri, beate Ioseph, et tuae orationis suffragio etc. ist in manche Gebetbücher übergegangen.

[3] Acta SS. Sept. VII, 874 ff, bes. 903 f 955.

Verehrung dauernde Einrichtungen geschaffen hat. Als er im Jahre 1487 wieder einmal in Perugia erschien, unternahm er es, die Andacht zum Brautring Marias und insbesondere zum hl. Joseph neu zu entflammen. Das Josephsfest war dort seit der Erwerbung der kostbaren Reliquie stets feierlich begangen worden; er hielt nun an diesem Tage eine „gelehrte" Predigt, veranlaßte eine großartige Prozession und beredete den Magistrat, daß für dieses Kleinod eine herrliche Marmorkapelle an den Laurentiusdom angebaut werde (Cappella dell' Anello). Vollendet wurde sie erst nach dem Tode dieses Predigers, im Jahre 1511; zu ihrem Schmucke hat der berühmteste Meister dieser Stadt, Perugino, sein Bild der Vermählung Marias geschaffen. Bernardin hat überdies zur Behütung und Verehrung dieses Schatzes eine eigene Bruderschaft des hl. Joseph eingesetzt, für die er die Statuten entwarf und als deren zweites Mitglied er sich selber eintrug nach dem Bischofe Dionysius Vanucci. Im 17. Jahrhundert bestand diese Bruderschaft noch immer fort, aber vereint mit jener vom heiligsten Altarssakrament; die Prozession erhielt sich ebenfalls noch lange. — In Vicenza hat dieser Missionär ebenfalls ein Zeugnis seiner Andacht zum hl. Joseph hinterlassen; im Jahre 1492 hat er dort zwei Anstalten zur Unterstützung verschämter, in Not geratener Adeligen ins Leben gerufen, deren eine er dem heiligsten Namen Jesu, die andere dem hl. Joseph weihte.

In ähnlichem Sinne wirkte sein etwas jüngerer Ordensgenosse Bernardin von Busti († 1500), der ebenfalls predigend Italien durchzog und als Verfasser des Namen-Jesu-Offiziums bekannt ist. In seinem meistgeschätzten Werke, dem oft gedruckten Mariale (1492)[1], das nur für die Verherrlichung der Gottesmutter bestimmt ist, kann er doch des hl. Joseph nicht vergessen; die Predigt über die Vermählung Marias (Sermo 12) widmet er fast ausschließlich der Betrachtung ihres Bräutigams und verbindet hier mit den Lehren der großen Scholastiker und Exegeten auch bereits die frommen Betrachtungen des Pariser Kanzlers und des Predigers von Siena.

Diese drei großen Männer aus der Observanz des Franziskanerordens vertreten zugleich auch die Richtung der ganzen ausgedehnten Ordensfamilie, die durch die Bemühungen Bernardins von Siena sich so günstig entwickelt hatte. Seine Gesinnung der Andacht gegen den Nährvater Christi zeigte sich auch in der Folgezeit tätig. Als ein Jahrhundert später, im Jahre 1523, die blühenden Klöster der Observanz in Belgien sich zur flandrischen Provinz zusammenschlossen, wählten sie

[1] Mariale seu Sermones de B. M V., Argentorati 1496, pars 4, Sermo 12: De benedicta V. Mariae desponsatione.

zu ihrem Patron trotz so vieler Ordensheiligen, deren sie sich bereits rühmen konnten, gerade den hl. Joseph und nahmen von ihm die Benennung [1]. Dort hat man ja auch, wie es scheint, schon im 15. Jahrhundert das Fest des Heiligen in feierlichster Weise begangen, so daß z. B. im Konvent zu Löwen ein Pontifikalamt mit sehr großer Beteiligung des Volkes abgehalten wurde [2].

3. Die Einführung des Josephsfestes in die römische Kirche.

Es ist wohl auch ein Erfolg der Observanz, daß ein Franziskanerpapst, Sixtus IV. (1471—1484), der Freund der beiden letzten Bernardine, den letzten großen Schritt für die Ehrung des hl. Joseph unternahm: er führte dessen Fest in die römische Kirche ein [3] und gab damit nicht bloß eine Bestätigung all jener Veranstaltungen, mit denen andere Kirchen bereits vorausgeeilt waren, sondern auch eine nach allen Seiten hin wirkende Anregung zu gleichem Tun.

Die Bedeutung dieser päpstlichen Bestimmung für die Kirche von Rom selbst ist schwer zu bestimmen. Nachweislich tritt unter dem Pontifikate Sixtus' IV. das Josephsfest zum erstenmal in jenen liturgischen Büchern auf, welche dem Gebrauche der römischen Kirche folgen [4]; doch die Angaben derselben bieten noch auf lange Jahre hinaus ein äußerst verworrenes Bild. Jedenfalls müssen jene Bücher ausgeschieden und gesondert betrachtet werden, welche von den Franziskanern der Observanz zumeist für ihren Gebrauch zum Drucke besorgt wurden. Dieser Orden hat ja keine eigenen liturgischen Bücher ausgebildet, sondern immer und überall jene der römischen Kirche benutzt und in

[1] Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IV [2] 1676: Art. „Franziskaner" (Zeiler).

[2] Cod. Bibl. Reg. Bruxell. 9598—9606 findet sich hinter dem Lütticher Offizium ein Brief aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, der mit folgender Notiz schließt: ... festum est XIX. die mensis Martii, sicut vidit qui testimonium perhibet; qui illo die fuit Lovanii ad sermonem de eo ad Fratres Minores, et suffraganeus celebravit summam missam in pontificalibus super suum (wohl summum) altare in medio ecclesiae ante chorum, ubi fuit infinitus populus propter sanctum Ioseph.

[3] B. Platina, Historia de Vitis Pontificum Romanorum ... accessit supplementum Pontificum, primum per Onuphrium Panvinum (a Sixto IV) usque ad Pium V, Coloniae 1627. Von Sixtus IV. heißt es: Multas veteribus solemnitates adiunxit, ut Conceptionis et Oblationis beatissimae Virginis Deiparae, sanctorum Annae, Iosephi et Francisci, quas in Ecclesia celebrari iussit. — Lucot (St Ioseph. Étude historique sur son culte 38) bezeichnet als „Datum des Dekrets, welches das Josephsfest in Rom einführte", das Jahr 1481, gibt aber nicht an, worauf sich diese Angabe stützt.

[4] Missale (Brev.) Romanum, secundum ritum Romanum, ad consuetudinem Romanae Ecclesiae, secundum curiam (1504), iuxta morem R. Eccles., secundum consuetudinem curiae Romanae etc.

einem speziellen Anhang die eigenen Ordensfeste und neuen Andachten berücksichtigt. In den Kalendarien dieser Bücher ist seit dem Jahre 1485[1], und wohl auch schon seit längerer Zeit[2], konstant das Fest des hl. Joseph als duplex maius mit Rotdruck verzeichnet gleich den großen Ordensfesten (Anna, Franziskus, Antonius von Padua, Bernardin von Siena)[3]; daraus läßt sich schließen, daß es gleich den andern schon als Feiertag in den Häusern des Ordens begangen wurde. Seit 1517 enthalten die Missalien dieser Richtung[4] auch eine eigene Festmesse, die bereits im Proprium Sanctorum eingereiht ist; das Formular selbst ist noch älter; es stammt aus Frankreich, wie später gezeigt werden soll, und ist auch in den genannten Büchern vielleicht schon länger beheimatet[5]. Ein völlig eigenes Offizium weisen die Breviere der Franziskaner mindestens schon seit 1496[6] auf; seine Stelle ist im Anhang der Ordensheiligen. Es ist eines der damals beliebten Reimoffizien und scheint ebenfalls aus älterer Zeit zu stammen. Der Bollandist Papebroek[7] will es schon 1490 in einem „römischen Brevier" gesehen haben. Die Lektionen für sich allein sind noch länger im Gebrauch; Lucot[8] fand sie samt der Oration schon 1482 in einem Brevier, von dem er jedoch nicht angibt, ob es in den Händen der Franziskaner oder anderer Kleriker war. Von Interesse ist diesbezüglich ein seitens der Observanten besorgtes Brevier von 1508[9], das im gewöhnlichen Anhang die gleichen Lektionen enthält, während die übrigen Teile dieses Offiziums einem

[1] Miss. Rom. 4°, impr. Venet. 1485 per Petr. Cremonensem dict. Veronens., besorgt von Fr. Philippus de Rotingo O. Min. (Mch., Liturg. 4° 414; Maih.).

[2] Lucot (St Ioseph. Étude historique sur son culte 39 A. 1) zitiert ein Missale Romanum, impr. Venetiis 1481 (Bibl. nation. Paris B 261, in 4°, Réserve), das im Kalender verzeichnet: Sancti Ioseph Confessoris, duplex maius. Es handelt sich hier wohl um ein Franziskanermissale.

[3] Die drei letzten Heiligen haben noch ein Translationsfest; duplex maius bezeichnet hier den höchsten Grad.

[4] Miss. ad consuet. Romanae Eccles., impr. 1517 Parisiis impensis Sim. Vostre et Thielmanni Kerver (Mch., Liturg. 2° 249).

[5] Ein Missale Romanum, Venetiis 1513 (Mch., Liturg. 2° 248), enthält diese Messe ganz am Schlusse; sie ist auch nicht im Register verzeichnet, ein Hinweis darauf, daß man es mit einer ganz neuen Anfügung zu tun hat. Leider konnte dieses Missale nicht mehr auf seine Herkunft untersucht werden. — Bald trat in diesen Büchern auch ein anderes Meßformular auf (1519 1521; s. unten), das (mit Ausnahme der Oration) noch jetzt im römischen Missale als Festmesse dient.

[6] Breviarium secundum ritum Romanum Venetiis, 1496 (Eichst. B IX 113).

[7] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 19.

[8] Lucot a. a. O. 40 (Brev. Rom., Venet. 1482, 18° Bibl. nation. Paris, B 184, Réserve).

[9] Brev. Rom., Venet. 1508 (Giunta), besorgt von Fr. Franziskus Feltrensis O. Min. de Obs. (Mch., Liturg. 4° 97).

eigenen zweiten Anhang zugewiesen sind. Es liegt also die Annahme nahe, daß man dieses ganze Offizium nicht sogleich überall im Orden aufnahm und sich mancherorts noch mit den bloßen Lektionen begnügte. Oder hat man vielleicht auch mehrfach dieses Reimoffizium wegen seiner apokryphen Erzählungen abgelehnt? Dies war der Gang der Sache bei den Franziskanern.

Ob nun auch in der römischen Kirche selbst die Feier des Josephsfestes sich mit dem Gebrauche der Franziskaner deckt, darüber läßt sich nur schwer ein klares Urteil gewinnen. Denn nach Ausscheidung der obengenannten Bücher bleiben nur wenig Monumente übrig, die dem Einfluß dieses Ordens im vorwürfigen Punkte nicht unterstanden. Lucot [1] weist in den Kalendern römischer Breviere den Namen unseres Heiligen seit dem Jahre 1474 nach, gibt aber keine genaueren Festbezeichnungen an; Papebroek [2] findet noch 1479 den Rang der Feier als simplex bezeichnet. Dasselbe besagt wohl in zwei Missalien von 1481 und 1484 [3] die Kalendernotiz, daß das Josephsfest nicht verschoben werden kann, es also den Sonntagen der Fastenzeit ohne weiteres weichen muß; beiden Büchern fehlt auch der sonst bei den Franziskanern übliche Anhang. Wo überhaupt Personen anderer Orden oder Weltpriestern die Herausgabe der liturgischen römischen Bücher oblag, konnte man auch später noch dem bloßen Namen des Heiligen im Kalender begegnen; so in einem Brevier von 1490, das von einem Augustinerchorherrn besorgt wurde [4], so in einem Missale von 1501, dessen Herausgeber nicht genannt ist [5] usw. Selbst in einem Meßbuch von 1524 [6] findet sich weder Rangbezeichnung noch Messe. Wenn die Angabe des Festgrades fehlt, so kann das freilich auch eine Gleichstellung mit den gewöhnlichen Heiligenfesten bedeuten; denn man pflegte damals nur die Ausnahme von der Regel auszuzeichnen. Das letztgenannte Missale scheint zudem anzudeuten, daß, was den Gebrauch eigener Formularien für Festmesse und Offizium anlangt, die römische Kirche sich nicht sogleich den Franziskanern anschloß. In den als römisch ausgegebenen Büchern fanden überdies noch andere Formularien Aufnahme. Zwei zu Venedig gedruckte Missalien von 1519 und 1521 [7], die nach den Angaben des Kalenders den Fran-

[1] Lucot a. a. O. 40. [2] Acta SS. a. a. O.

[3] Miss. Rom., impr. Mediolani 1481 per Udalricum Zinzenzerrer; 1484 impr. Norimbergae per Gg. Stuchs (beide Maih.).

[4] Lucot a. a. O. 41 (Brev. Rom. 1490. 8°. 2 voll. Bibl. nation. Paris, Réserve). [5] Miss. Rom., Venet. 1501 (Mch., Liturg. 4° 415).

[6] Lucot a. a. O. 41 (Miss. Rom., Venet. 1524; Bibl. nation. Paris, B 267, in 2°).

[7] Miss. Rom., impr. Venet. in aedibus Gregorii de Gregoriis 1519, 1521 (Mch., Liturg. 2° 250 251).

ziskanern zuzuweisen sind, bieten eine Festmesse, welche mit Ausnahme der Oration auch heute noch am Josephsfeste benutzt wird; sie ist wohl auf italienischem Boden entstanden, da auch die anderswo übliche Sequenz fehlt. Ein anderes, wohl in Frankreich gebrauchtes Missale von 1520 enthält eine sonst unbekannte Sequenz, die auf ein eigenes Meßformular schließen läßt[1]. In einem als römisch bezeichneten Brevier von 1522 begegnet man dem ersten Dominikaneroffizium[2], in einem andern von 1553 dem Karmeliteroffizium[3]. All das ist ein Beweis dafür, daß das Josephsfest von außen her durch die Orden in die römische Kirche hineingetragen wurde und diese auch in der Ausgestaltung des Festes durchweg fremden Einflüssen folgte.

Will man demnach näher bestimmen, welche Tragweite der Anordnung Sixtus' IV. beizumessen sei, so wird man kaum annehmen dürfen, daß er das Fest bereits unter höherem Range eingeführt habe, wenngleich im Orden der Franziskaner, dem er entstammte, dieses einer besondern Auszeichnung sich erfreute; denn noch am Ende seines Pontifikats erscheint es im römischen Kalendarium als festum simplex verzeichnet. Am richtigsten ist wohl die Tätigkeit dieses Papstes gekennzeichnet in dem Dekret Pius' IX. vom 7. Juli 1871 zur Erhöhung des Josephskultes[4], wo von Sixtus IV. gesagt ist, er habe das Fest des hl. Joseph im römischen Brevier und Missale einreihen lassen. Dies und nicht mehr ergibt sich auch als Resultat unserer Untersuchung. Ob der Nachfolger dieses Papstes, Innozenz VIII. (1484—1492), etwas zur Hebung des Josephsfestes beigetragen hat — sei es in der römischen Kirche selbst oder bei den Franziskanern —, muß trotz oftmaliger Behauptung auf Grund dieser Tatsachen als ungewiß und höchst unwahrscheinlich hingestellt werden. Völlig unzutreffend ist es endlich, wenn man in der Anordnung Sixtus' IV. ein Gebot der Feiertagspflicht erkennen will, wie selbst Benedikt XIV.[5] angenommen hat; die unterschiedlose Vermengung von Daten aus der römischen Kirche und dem Franziskanerorden hat zu diesem Irrtum Anlaß gegeben. Dagegen scheint die Untersuchung der liturgischen Bücher es nahezulegen, daß vielleicht unter dem Pontifikate Sixtus' IV. die Franziskaner begannen, in ihrem Orden das Fest des hl. Joseph als Feiertag zu begehen.

---

[1] Chevalier, RH 4667: Dignas Ioseph iusti laudes . . .

[2] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 20. Die dort mitgeteilten Stücke und die angegebene Charakterisierung passen nur auf dieses.

[3] Chevalier, RH 3660 6131 hymn. Vesp.: Collaudemus toto corde . . .

[4] Decretum Pii IX: Inclytum Patriarcham, 7 Iulii 1871.

[5] Bened. XIV, De can. SS. IV, pars 2, cap. 20, n. 19 (vgl. Mühlbauer, Decreta authentica Congr. S. Rit., Suppl. II 363 ff).

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung des Josephsfestes.

Die Einführung eines eigenen Josephsfestes in den Kirchen außerhalb Roms hat sich im großen ganzen durchaus selbständig vollzogen, und das Beispiel dieser Mutterkirche hat im vorliegenden Falle nur indirekt fördernd eingewirkt. Seit dem Konzil zu Konstanz ist es auffallend schnell in immer weitere Kreise gedrungen; um die Wende des 15. Jahrhunderts hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht, und als das große Reformkonzil von Trient zu Ende ging, mochten es nicht mehr allzuviel Kirchen sein, die das Fest noch nicht angenommen hatten. So leicht im allgemeinen diese Tatsache festzustellen ist, so schwierig ist es, im einzelnen diesem Entwicklungsgang nachzuspüren. Das einschlägige liturgische Material ist zu wenig zugänglich und zu sehr verstreut; nur hie und da begegnet man vereinzelten Angaben, die aber noch keinen Einblick in den Zusammenhang der verschiedenen Strömungen gewähren. Zudem herrscht große Unklarheit in der liturgischen Wertung der gebotenen Daten; darf ein Fest angenommen werden, das von der kompetenten kirchlichen Behörde eingesetzt wurde? oder handelt es sich um eine bloße Votivfeier, die höchstens gestattet und dem Belieben des einzelnen Priesters anheimgegeben wurde? oder hat man es lediglich mit einem Vorschlage des Buchdruckers zu tun, der Formularien, die er für die eine Kirche druckte, auch in die Bücher anderer auf eigene Faust einsetzte? Für die Entscheidung dieser Fragen fehlen teilweise die nötigen Kriterien, um so mehr als in der Zeit, um die es sich handelt, die Freiheit der Bischöfe in liturgischen Dingen noch sehr groß war und überhaupt noch viele Willkür auf diesem Gebiete herrschte. — Überdies ist zu beachten, daß gerade beim Josephsfest eine ganz eigene Entwicklung statthat, die bei andern Festen sich nicht findet, auch nicht bei den Festen von Joachim und Anna, die sonst vielfach einen ähnlichen Gang aufweisen; denn der Kult der Eltern Mariä begann schon in früheren Jahrhunderten und war um diese Zeit längst eingewurzelt und zum Abschluß gekommen, während die Josephsverehrung erst kräftig einsetzte und mit ungewohnter Macht sich immer weiter entwickelte.

Die Elemente, aus welchen gewöhnlich das Vorhandensein eines Festes erschlossen wird, solange nicht direkte Zeugnisse vorliegen, sind die Angaben der liturgischen Bücher, des Kalenders, des Missale und Breviers. Die Eintragung des Namens unseres Heiligen ist für sich allein noch kein Beweis eines Festes, ebensowenig ein Meßformular am Schlusse des Missale; eher ließe sich ein solches vermuten, wenn in der

gewöhnlichen Reihenfolge der Heiligenfeste sich eine Messe des hl. Joseph fände oder wenn an gleicher Stelle im Brevier ein Offizium zu seiner Ehre verzeichnet wäre. Am zuverlässigsten wird der Schluß, wenn alle diese Momente zusammentreffen. Auf jeden Fall können Folgerungen aus solch verstreuten Angaben nur mit Vorsicht gezogen werden und nur nach eigener Untersuchung eines jeden einzelnen Punktes. Die folgenden Ausführungen haben darum nur den Wert einer dürftigen Skizze, aus welcher die allgemeine Entwicklung einigermaßen ersichtlich ist und vielleicht noch manche Einzelheiten genügend deutlich hervortreten, die aber zur Vollständigkeit noch sehr der Ergänzung bedarf.

1. Die Entwicklung in Deutschland.

Es war schon früher die Rede von einer Votivmesse des hl. Joseph, die in einem Missale des niederösterreichischen Stiftes St Florian bereits im 14. Jahrhundert sich findet. Diese läßt sich später auch in den Büchern mehrerer süddeutschen Kirchen nachweisen[1], so in Salzburg (1505 1510), Passau (1505 ff) und Prag (1507); die Oration derselben erscheint überdies in Freisinger (15. Jahrh.) und Regensburger (15. Jahrh.) Büchern sowie in einem Brevier der Johanniter (15. Jahrh.); ein etwas abweichendes, aber engverwandtes Formular war zu Konstanz (1479 1504), Augsburg (1491 1496 1555) und Straßburg (1504 ff) in Gebrauch. In Salzburg und Passau finden wir diese Messe ausdrücklich als Votivmesse zum hl. Joseph „gegen üble Nachreden böser Menschen" verzeichnet, während sie sonst einfach unter dem Namen einer Josephsmesse auftritt. Nicht in allen Fällen handelt es sich um ein wirkliches Fest.

In Salzburg ist wohl kaum an ein solches zu denken, wenigstens nicht bis zum Jahre 1518[2]; denn trotz der im Anhang aufgeführten Messe haben die Kalender der betreffenden Missalien den Nährvater Christi nicht verzeichnet, und andere Missalien der gleichen Zeit (1506 1507 1515) enthalten auch die Messe nicht mehr. Gleichalterige Breviere dagegen (1497 1502 1518) haben wohl den Namen im Kalender, doch ohne die sonst übliche Rangbezeichnung[3], weiter aber nichts. Damit ist also wohl nur ein Hinweis gegeben, daß anderswo an diesem Tage des

[1] Messe und Literatur s. Anhang II 1.

[2] Die in Betracht kommenden Bücher von Salzburg sind: die Breviere von 1497 (Eichst. B IX 169) und 1502 (Mch., Liturg. 8° 157), beide aus der Werkstatt des Gg. Stuchs von Nürnberg, sowie 1518 (Mch., Liturg. 8° 160) von Peter Liechtenstein in Venedig; dann die Missalien von 1505 (Stuchs), 1506 (Winterburger), 1507, 1515 (Liechtenstein; Mch., Liturg. 2° 298 299 300 302 = 304), 1510 (Winterburger; Eichst. B IX 196).

[3] Ioseph custos Mariae.

hl. Joseph gedacht wird. — In Passau[1] begegnen wir der gleichen Erscheinung; die Breviere kennen den Heiligen überhaupt nicht; von den Missalien haben nur einige die genannte Votivmesse im Anhang, eines davon (1512) noch mit der zugehörigen Kalenderangabe[2], während andere gänzlich schweigen (1505 1507). Die Lösung dieses rätselhaften Verhaltens gibt der Buchdrucker Johannes Winterburger von Wien; er erklärt nämlich sowohl in einem Salzburger (1510) wie in einem Passauer (1512) Missale, daß er diese Messe samt einem Anhang anderer aus eigener Machtvollkommenheit angefügt habe[3]. Doch ist er nicht immer so verfahren. Wir kennen Missalien beider Kirchen, die vom gleichen Meister gedruckt sind, aber diese Messe nicht enthalten. Vor ihm hat schon der Augsburger Drucker Erhard Radolt die gleiche Messe im Anhang gebracht (Passau 1505), ebenso dessen Nürnberger Zunftgenosse Georg Stuchs (Salzburg 1505), während z. B. der in Venedig arbeitende deutsche Meister Petrus Liechtenstein in Salzburger Missalien (1507 1515) diese Messe nicht berücksichtigt. — Ähnlich scheint der Fall in Augsburg[4] zu liegen. Die von Erhard Radolt gedruckten Missalien von 1491 und 1496 enthalten die Messe im Anhang, doch ohne Kalenderangabe; ein anderes vom gleichen Meister (sine anno) bringt den Namen des Heiligen im Kalender, doch ohne die Messe; ein Missale des Dillinger Meisters Sebald Mayer (1555) enthält beides, Kalendernotiz und Messe, letztere freilich auch im Anhang. Im übrigen läßt kein anderes liturgisches Buch dieser Kirche irgend eine Spur eines Josephsfestes erkennen, selbst noch nicht das Brevier von 1584, das sich schon der Reform Pius' V. will angeschlossen haben. Wir haben also wohl auch hier an eine Willkür der Buchdrucker zu denken.

Die teilweise gleichartigen Verhältnisse in der Nachbardiözese Konstanz scheinen dagegen nicht mehr auf Rechnung der Buchdrucker gesetzt

---

[1] Passau: Breviere von 1508 (Mch., Liturg. 8° 129), 1517 (ebd. 2° 54), Directorium pro dioec. . . . Patav. 1518 (ebd. 8° 278). Missale von 1505 (Radolt), 1507, 1512 (Winterburger), 1514 (Nürnberg, Joh. Haller; Mch., Liturg. 2° 225 227 228 230); 1513 Miss. itinerant. Patav. (Winterburger, ebd. 4° 404).

[2] Ioseph sponsus Mariae. Nach Grotefend (II 1, 148) ist die gleiche Angabe in Miss. 1514 und Brev. 1515; dagegen fehlt sie in Miss. 1493 und 1503.

[3] Subsequentes missas speciales pro maiori divini amoris incentivo et operis decore subiunxit impressor.

[4] Augsburg: Missale 1491, 1496 (Radolt, Maih.), Speciales missae sine anno (Radolt, Eichst. B IX 158), 1555 (Seb. Mayer, Eichst. B IX 100; Kal.: 19. Martii Ioseph confess. sponsi beatae Mariae virginis. Im Register der Messen ist die Josephsmesse nicht aufgeführt. Fol. 412: Missa de sancto Ioseph coniuge B. M. V. cuius festum celebratur 19. Martii — wohl ein Hinweis auf den Gebrauch anderer Kirchen). Brevier 1479 (Maih.), 1506 1508 1584 (Eichst. B IX 102 62 104).

werden zu können, sondern legen eher die Vermutung einer wirklichen Votivfeier nahe. Es war wohl dem Priester gestattet, am Josephsfeste nach Belieben die Messe des Heiligen zu lesen; im Kalender war deshalb dieser Tag angegeben, wenn auch ohne Festbezeichnung; doch das Offizium des Breviers nahm von dem Heiligen keine Notiz[1]. Es fehlt nämlich dessen Name in den Brevieren von 1501 und 1516 gänzlich, während die Missalien von 1479 und 1504 ihn nicht bloß im Kalender verzeichnen, sondern sogar die obengenannte Messe bieten, diesmal nicht mehr im Anhang, sondern unter den Messen des Heiligenkreises an der zutreffenden Stelle nach dem Feste der hl. Gertrud. Wie hätte der Drucker eine solche Einschiebung wagen dürfen ohne die Anordnung oder Genehmigung der kirchlichen Autorität oder ohne eine zuverlässig überlieferte Gewohnheit? Es war also an diesem Orte des Konzils, wie es scheint, Gersons Anregung nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen. Dies wäre um so leichter zu begreifen, wenn das wahr ist, was Trithemius[2] berichtet. Seit dem Jahre 1079 nämlich sollte beim täglichen Votivamt, das zu Ehren der Gottesmutter im Münster stattfand, während des ersten Halbjahres (Weihnachten bis Johanni) als dritte Oration eine vom hl. Joseph eingeschaltet werden, wie im zweiten Halbjahr zu Ehren der Eltern Mariä. Die endgültige, verpflichtende Einführung des Josephsfestes fand wohl erst später statt; denn in einem Brevier von 1516 ist sowohl die Kalenderangabe wie die Festoration im Proprium Sanctorum von einer Hand eingeschrieben, die sonst noch Einträge aus den Jahren 1557 und 1558 gemacht hat. Damit scheint auch ein Wechsel der Formularien verbunden gewesen zu sein; denn die Oration ist nicht mehr aus der alten Messe genommen, sondern aus dem Offizium der benachbarten Kirche von Basel.

Die eben besprochene Art von Votivfeier ist uns tatsächlich verbürgt durch sichere Angaben von andern Kirchen. Ein Missale von Paris (1504) und von Köln (1626)[3] machen nämlich im Kalender ausdrücklich

---

[1] Konstanz: Brevier von 1501 (Grotefend II 1, 87), 1516 (ebd.; Mch., Liturg. 8° 112). — Missale von ca 1479 (s. a. et l.; auf der Rückseite des letzten Blattes steht: „1479 das Buch kofft worden"; Maih.), 1504 (Radolt; Mch., Liturg. 2° 213), 1505, 1579 (Grotefend a. a. O.).

[2] Historiae legendae . . . . (s. Literatur) fol. 8a: Sicque recipi et perpetuis temporibus sic cantari et servari anno Dominicae Incarnationis millesimo septuagesimo nono (?) solemniter per sigillatos chirographos confirmatum et ratificatum est.

[3] Missale Parisiense 1504 (Lucot, St Joseph. Étude historique sur son culte 294): 19. Martii: Ioseph sponsi Mariae, ad devotionem. — Miss. Coloniense 1626 (Mch., Liturg. 2° 212): 19. Martii: Ioseph Confessoris, si quis voluerit ex devotione de eo missam dicere.

die Bemerkung, daß es der Andacht der Priester überlassen werde, das Josephsfest zu feiern oder nicht. In Köln speziell hat sich dieser Brauch bis ins 17. Jahrhundert erhalten, da dort die liturgische Reform Pius' V. nicht angenommen wurde; als Messe ist zwar die jetzige römische angegeben, doch ist ihr noch eine alte Sequenz beigefügt, die schon 1498[1] in dieser Kirche sich findet. Bei dem Schwanken der überlieferten Kalenderangaben[2] bedürfte es einer eigenen Untersuchung, um festzustellen, wann man mit dieser Art von Feier begonnen hat. — Übrigens haben bei Beginn des 16. Jahrhunderts noch viele andere deutsche Kirchen den gleichen Brauch befolgt; wohl nur unter dieser Annahme erklären sich manche Eigentümlichkeiten, so die Erscheinung, daß in den Kalendarien mancher Kirchen das Josephsfest so unregelmäßig auftritt, daß es häufig gegen die Gewohnheit ohne Angabe eines Ranges verzeichnet ist, daß endlich ein Missale, oft im Proprium Sanctorum, ein Meßformular bietet, während im Brevier gar nichts Entsprechendes sich findet. — Hierher darf wohl die Kirche von Prag[3] gerechnet werden. Die oben des öfteren erwähnte Messe ist im Missale von 1507 unter den Heiligenfesten eingereiht; auch die Kalender dieser Zeit, sowohl in Missalien (1508 1522) wie in einem Brevier (1517), enthalten mindestens den Namen des Heiligen, jedoch ohne Rang. — In Eichstätt[4] hat kein Kalender, auch nach dem Tridentinum noch, den heiligen Nährvater aufgenommen; allein in den Missalien von 1494 und 1517 sind nach dem Commune Sanctorum die drei Orationen einer Josephsmesse angegeben, die aus dem benachbarten Regensburg stammen. Es handelt sich hier wohl um eine Votivfeier mit dem Charakter einer Kommemoration, ähnlich wie sie in der Metropolitankirche Mainz noch im Jahre 1602 bei der Messe des 19. März üblich war[5]; ob sie in das Belieben des Priesters gestellt oder vorgeschrieben war, läßt sich nicht erkennen. Auch andere deutsche Kirchen begnügten sich mit dieser Art von Kult. So redet der Kalender eines Ermländer Breviers noch im Jahre 1581 von einer bloßen Kommemoration, während in Erfurt (ca 1497), Halberstadt

[1] Chevalier, RH 3234.

[2] Miss. itinerant. 1500 (Maih.), Miss. 1506 (Mch., Liturg. 2° 211) enthalten nichts im Kalender; vgl. Grotefend II 1, 83: ein Miss. 1520 verzeichnet Joseph im Kalender; in Miss. 1481 1514, Brev. 1521 fehlt er.

[3] Prag: Missale Pragense 1507 (impr. Venet. per P. Liechtenstein; Mch., Liturg. 2° 236). Grotefend II 1, 152.

[4] Eichstätt: Brevier 1483 1525 1560 1589; Missale 1494 1517 (sämtl. Eichst.).

[5] Lucot a. a. O. 46 A. 1 (Miss. Mogunt. 1602); sie war wohl schon seit 1487 in Gebrauch; denn seit dieser Zeit verzeichnen Missalien und Breviere im Kalender das Josephsfest ohne Rang (Grotefend II 1, 114).

(1515) und Werden (1525) eine Rangbezeichnung gar nicht angegeben ist und ein Missale von Lausanne (1522) für den Tag des Heiligen drei Lektionen verzeichnet[1].

Bei dieser geringen Wertung des liturgischen Kultes unseres Heiligen ist es begreiflich, wenn mancherorts eine frühere Feier dieser Art anscheinend wieder verschwunden ist. In Breslau, Worms und besonders Freising mag es so gegangen sein. Schon 1325 soll ein Breslauer Missale eine Kommemoration des hl. Joseph im Kalender verzeichnet haben, während bis ins 16. Jahrhundert herauf sich weiter keine Andeutung mehr finden läßt[2]. Für Worms sind wir auf das Zeugnis einer Inkunabel und eines Diurnale der Fastenzeit angewiesen, die beide Josephs Namen ohne Rang im Kalender verzeichnen, im Gegensatz zu einem späteren Missale (1522) und Brevier (1576), wo er ganz fehlt[3]. Ein ganz merkwürdiges Beispiel dieser Art bietet Freising. In einem handschriftlichen Brevier des 15. Jahrhunderts[4] ist unter den Heiligenoffizien an der zutreffenden Stelle eine Oration vom hl. Joseph eingesetzt, während der Kalender dessen Namen nicht enthält; man muß also wohl an eine Kommemoration selbst im Brevier denken. Ein Inkunabelbrevier von 1493[5] dagegen, das viele Heiligennamen im Kalender verzeichnet, zählt auch diesen auf, macht aber im Text keinerlei Andeutung eines Kultes; und von da ab schweigen alle liturgischen Bücher[6] bis über das Tridentinum hinaus vom Nährvater Christi.

Der Charakter einer ins Belieben der Priester gestellten Votivfeier herrscht auch anderwärts vor, wo die Wertung derselben schon zu einem höheren Range geführt hatte. So gestattete der Speierer Bischof Philipp von Rosenberg (1504—1513) den Benefiziaten seiner Diözese, daß sie das Fest des hl. Joseph sub ritu duplici feiern konnten; das Brevier von 1507 bot hierzu ein ganz eigenes, völlig einwandfreies Offizium[7], das, der Oration nach zu schließen, von Straßburg her übernommen war und den bekannten Humanisten Jakob Wimpfeling, damals Domprediger in Speier, zum Verfasser hatte. In Brixen enthielt das

---

[1] Grotefend II 1 unter den betreffenden Kirchen.

[2] Ebd. Ein Miss. Wratislaviense (ohne Jahrzahl) enthält eine Prosa des hl. Joseph (Gaude Ioseph, fili David. Blume-Dreves XXXIV, n. 261. Chevalier, RH 6821) und infolgedessen wohl auch eine Messe.

[3] Grotefend II 1, 205. [4] Clm 8813. [5] Mch., Liturg. 4° 83m.

[6] Freising: Missale 1487 (Maih.), 1502 1520 1579 (Mch., Liturg. 2° 218 219 221), Brevier 1491 (Maih.), 1507 (Diurnale, Eichst. B IX 67), 1516 (Mch., Liturg. 8° 122), 1520 (Scamnialia, Eichst. B IX 92). Vgl. Grotefend II 1, 46 (Miss. 1492, Mch.).

[7] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 18. Vgl. Grotefend II 1, 173.

Brevier von 1516[1] ein doppeltes Formular; im Proprium Sanctorum war eine Kommemoration für Vesper und Laudes eingesetzt; diese zu beten, war jedem also zur Pflicht gemacht. Wer aber wollte, konnte auch das ganze Offizium von diesem Heiligen beten; hierfür war ihm das römische Offizium mit einigen Änderungen angeboten.

Unter jenen Kirchen, welche den hl. Joseph durch ein eigentliches liturgisches Fest ehrten, verdient Regensburg eine besondere Beachtung. Dort hatte man dessen Namen schon zur Zeit des hl. Wolfgang im Kalender gelesen[2], und wenn er auch später, anscheinend im 11. Jahrhundert, daraus wieder verschwunden ist, so begegnet man ihm neuerdings sicher schon im Anfang des 15. Jahrhunderts[3]. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt einen Sammelband von Heiligenleben und ähnlichen Schriftchen religiösen Inhalts, die ein Regensburger Priester Germanus Sakch als Beichtvater bei den dortigen Klarissen um das Jahr 1434 zusammengeschrieben hat[4]. Dort ist uns ein vollständiges Josephsoffizium überliefert, das sicher einmal in kirchlichem Gebrauche war, entweder als vorgeschrieben oder bloß gestattet; es stimmt größtenteils mit dem gereimten Offizium der Karmeliter überein, während die Lektionen der beiden ersten Nokturnen ganz dem bekannten falschen Augustinussermo entnommen sind. Die beigefügte Festmesse findet sich 1479 auch im Anhang eines handschriftlichen Missale von Regensburg[5], und deren Orationen sind auch in die Eichstätter Meßbücher (1494 1517) übergegangen. Am Schlusse hat Sakch noch die Oration der früher oft genannten süddeutschen Messe angefügt. Letzteres Formular verdrängte nun bald teilweise jenes ältere. In einem andern handschriftlichen Missale des 15. Jahrhunderts[6] sind nämlich am entsprechenden Ort unter den Heiligenfesten drei Orationen vom hl. Joseph eingesetzt, deren erste dem süddeutschen Formular entnommen ist, während Sekret und Komplende noch aus der alten Regensburger Messe stammen. Diese

[1] Mch., Liturg. 8° 101. Nach der Kommemoration, die in der Oration der Vesper auf das Karmelitermissale zurückgegriffen hat, folgt: Si quis autem voluerit, poterit orare totam hystoriam de S. Ioseph. Das römische Offizium ist hier etwas anders zusammengestellt; die Hymnen zu Matutin und Laudes fehlen. Vgl. Grotefend II 1, 29.

[2] Siehe oben S. 108; desgleichen in einem aus Regensburg stammenden Sakramentar Kaiser Heinrichs II., jetzt in München (Clm 4456, Cim. 60). Vgl. Swarzenski, Regensburger Buchmalerei 196 ff.

[3] So im Kalender der Missalia Ratisbon. saec. XV (Clm 14414 23052 23053), während im Text Joseph noch fehlt.

[4] Vitae seu legenda Sanctorum: Cod. germ. Monac. 2928 (s. Literatur 1434); vgl. Anhang II 2; III 1; IV 1; V 1.

[5] Miss. Ratisbon. 1479; Clm 2506.

[6] Miss. Ratisbon. saec. XV; Clm 13022.

Vermischung hat sich in späteren Missalien[1] forterhalten, und die süddeutsche Oration hat auch ins Brevier[2] sich Eingang verschafft.

Anderwärts ist das Josephsfest durch einen feierlichen Gottesdienst ausgezeichnet worden, der anscheinend den Charakter einer Votivfeier nach Gersons Vorschlage hat. Für Basel bezeugt uns dies ein Inkunabeldruck aus der Zeit vor 1479[3], der die Offizien für die damals vielverehrte „heilige Sippe" enthält, darunter ein Offizium des hl. Joseph, das sich ebenfalls gleich dem alten Regensburger an das Formular der Karmeliter anschließt. In der Einleitung wird berichtet, daß „alljährlich in der Hauptkirche Basels und in andern dortigen Kirchen das Fest des hl. Joachim feierlich begangen wird (solemniter celebratur; 9. Dezember), und ebenso das Fest des hl. Joseph, des Gemahls Mariä und Nährvaters Christi (am 19. März)"; so sehr diese Ausdrucksweise den Gedanken an einen Feiertag nahezulegen scheint, so fehlt doch in den liturgischen Büchern der Diözese bis 1488 herauf jede Spur eines Festes[4]. Ähnlich wurde es im Münster von Frankfurt und in vielen andern Kathedralkirchen alljährlich gehalten[5]. In Straßburg hat Bischof Albrecht, Herzog von Bayern (1478—1506), unter Zustimmung des Kapitels das Josephsfest zu feiern angeordnet[6]; jedenfalls ist auch seit 1504 in den Missalien[7] für dasselbe Vorsorge getroffen durch Einfügung einer Festmesse, die mit mehreren Änderungen das süddeutsche Formular wiedergibt. Das ganz selbständige Offizium stammt von dem als Humanisten hochgefeierten Jakob Wimpfeling, der wohl hier und in Speier zur Einsetzung des Festes Anlaß gegeben hat. Als Quellen für dieses Werk bezeichnet er neben den Evangelien die Kirchenschriftsteller Bernard, Gerson und Peter d'Ailly; doch entlehnte er eigentlich nur die Gedanken, die Ausgestaltung ist fast ganz sein Werk. Die bayrische

[1] Miss. Ratisbon. 1510 1515 1518 (Mch., Liturg. 2° 237; 4° 406; 2° 239).

[2] Brev. Ratisbon. 1495 (Eichst. B IX 167); 1515 (Mch., Liturg. 8° 134). Vgl. Grotefend II 1, 158.

[3] Historiae ss. Ioachim, Ioseph . . . (s. Literatur vor 1479).

[4] Grotefend II 1, 11.

[5] Trithemius, Historiae legendae . . . (s. Literatur 1507) fol. 7ᵃ: Sanctorum Ioachim, Ioseph aliorumque Mariae Virginis consanguineorum festa in maiori basilica in Franckfordia pluribusque ecclesiis cathedralibus singulis annis solemniter celebrantur.

[6] (Wimpfeling), Officium ex evangelio . . . (s. Literatur 1504) . . . de sancto Ioseph nutritore Christi, cuius festum XIX die marcii celebrandum instituit Dominus Albertus ex Bavariae ducibus Argentinensis episcopus. Et assumpserunt illustres ac generosi domini de capitulo maioris ecclesiae eiusdem.

[7] S. Anhang II 1B. Grotefend (II 1, 177) verzeichnet ein Missale 1520, das merkwürdigerweise den Namen des Heiligen im Kalender nicht enthält.

Diözese Chiemsee feiert im Jahre 1515[1] ebenfalls das Josephsfest, hat aber das Offizium nach der römischen Vorlage umgestaltet. In Trient bestand es sicher zur Zeit des Konzils; denn in der 15. Sitzung vom 25. Januar 1552 wird die folgende anberaumt „auf den Festtag des hl. Joseph, den 19. März". Der Wortlaut läßt sogar an einen Feiertag denken. Ein handschriftliches Brevier von Aquileja[2], das dem 15. Jahrhundert angehört, enthält einen eigenen Hymnus auf den hl. Joseph, der zur Vesper dienen sollte, setzt also Offizium und Fest voraus; doch sonderbarerweise fehlt im Missale von 1517[3] wieder jede Andeutung.

Auch im westlichen und nördlichen Deutschland war bei Beginn des 16. Jahrhunderts das Josephsfest nicht unbekannt; wir finden es in Trier (seit 1515 bezeugt) und in dessen Suffraganbistum Toul (1537), ferner in Hamburg[4] (1509) und in Schwerin, woselbst man wohl schon seit 1519 das römische Josephsoffizium[5] gebrauchte; in dem freien Stift Halle verzeichnet 1534 der Kalender eines Breviers dasselbe sogar als Feiertag[6]. Meissen[7] hat 1502 eigene Messe und eigenes Offizium, letzteres teilweise dem Traktate Peters d'Ailly entnommen; wenn dieses nicht erst damals von einer andern Kirche entlehnt wurde, so dürfte das genannte Fest auf die Zeiten Gersons zurückgehen. Denn in Utrecht[8] finden wir das gleiche Offizium schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts in einem Manuskript der Salvatorkirche und den Namen des Heiligen von da ab auch immer im Kalender. Vereinzelte Spuren lassen erkennen, daß dieses Fest überhaupt in den Nieder-

[1] Breviarium Kiemense, P. hiem., impr. Venet. per P. Liechtenstein 1515 (Mch., Liturg. 8° 105); Kal.: 18. (!) Mart. Ioseph custos Mariae: plenum. Ein Brev. Chiemense saec. XV (Clm 5306) enthält das Fest noch nicht.

[2] Blume-Dreves IV 163 (Christe lux siderum, splendor sanctorum). Chevalier, RH 2896. Ein Sakramentar des 15. Jahrhunderts aus dem Sprengel von Aquileja enthält im Nachtrag (saec. XV) die Josephsmesse. Ebner, Iter Italicum 280.

[3] Grotefend II 1, 1. [4] Ebd. II 1. Bei den betreffenden Orten.

[5] Im Ordinarium Eccles. Swerinen. 1519 steht das Josephsfest für den 20. (!) März als duplex verzeichnet (Grotefend II 1, 187), während das Brev. Tzwerinense, impr. Rostochii 1529, für den 19. März unter gleichem Range das römische Offizium bietet (Blume-Dreves XXVI, n. 63).

[6] Grotefend II 1, 64. Das Stift, gegründet 1520, hatte früher den Kalender von Magdeburg.

[7] Viatici pars hiemalis secundum rubricam eccles. Missnensis 1502 (Eichst. B IX 224).

[8] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 17. Grotefend II 1, 193. In Utrecht hat bis in diese Zeit das Martyrol. Hieron. seinen Einfluß geltend gemacht, da in mehreren Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts Josephs Name am 20. März verzeichnet ist, dem Tage, an welchem früher der antiochenische Joseph (s. oben S. 106) genannt wurde.

landen während der folgenden Zeit nichts Seltenes mehr war. In Maubeuge[1], einer Stadt des jetzt französischen Hennegaus, wurde das römische Josephsoffizium benutzt, während man zu Brügge in der Donatuskirche, nach mehreren Bruchstücken zu urteilen, jenes der Karmeliter mit den Lesungen Peters d'Ailly betete[2]; ein Brevier dieser Kirche von 1520 enthält mehrere Josephshymnen, welche ganz jenen des marianischen Offiziums nachgebildet sind[3]. In Douai[4] scheint noch 1611 das erste Dominikaneroffizium verwendet worden zu sein. Von Harlem[5] und Münsterbilsen[6] (in belgisch Limburg) kennt man schon im 15. Jahrhundert eigene Sequenzen zu Ehren des Nährvaters Christi; es gab also dort auch wohl eigene Messen zu seinem Feste. Aus Lüttich ist uns ein Brief[7] erhalten, den um ebendiese Zeit ein gewisser Frater Albert aus einem unbekannten nordfranzösischen oder belgischen Kloster an den Kantor Adrian von St Laurentius in Lüttich richtet. Letzteres Kloster ist uns schon durch sein Josephsoffizium im 13. Jahrhundert bekannt geworden; vielleicht war dort noch Mitte des 15. Jahrhunderts der alte Gebrauch in Übung, und da man anderswo das Josephsfest an andern Tagen und in anderer Weise feierte, mag man sich etwas beunruhigt haben, weshalb sich der Kantor an ein anderes Kloster um Aufschluß wandte. Der genannte Frater Albert teilte ihm nun mit, daß „das Fest (solemnitas) des hl. Joseph, des Nährvaters unseres Heilands, von den andächtigen Gläubigen am 19. März gefeiert werde", und daß das Offizium seines Klosters mit dem dortigen nicht übereinstimme; er fügt also ihr Meßformular bei und bemerkt weiter, daß sie auch noch ein Nachtoffizium (officium nocturnale) vom gleichen Heiligen besäßen mit eigenen Lektionen, Responsorien und den übrigen Teilen, das er auf Wunsch ebenfalls gern zur

[1] = Melbodium. Colvenerius, Kalendarium sacratissimae Virginis Mariae novissimum, Duaci 1638, zum 23. Jan.

[2] Ebd. zum 19. März.

[3] Brev. S. Donatiani Brugensis, impr. Paris. 1520 (Blume-Dreves XII 141 ff. Chevalier, RH 1788 13063. Ave felix altor panis angelorum = Ave maris stella; O gloriose Domini sponse matris altissimi = O gloriosa virginum). Auch diese Hymnen finden sich in einem „römischen" Breviere des 15. Jahrh. (ebd.).

[4] Offic. ppr. Pacis virginis, Duaci 1611. Chevalier, RH 12045: Noctis e coelo tenebris depulsis . . .

[5] Miss. Harlem. saec. 15 (Chevalier, RH 9842; Sequ.: Iucundare plebs fidelis).

[6] Miss. Eccles. Belisianae (Analecta Bollandiana VI 398; Sequenz wie oben).

[7] Cod. Bibl. Reg. Bruxell. 9598—9606: ein Blatt Papier (15×22) nach dem früher besprochenen Josephsoffizium des 13. Jahrhunderts. Lütticher Breviere des 15. Jahrhunderts verzeichnen Josephs Namen nicht im Kalender; es liegt also wohl nur eine Feier seitens des bestimmten Klosters vor (Grotefend II 1, 106).

Verfügung stellen wolle. Ob die beiden auf der Rückseite des Briefes mitgeteilten Hymnen aus diesem Offizium stammen, ist nicht angedeutet; sie sind wertlose Reimereien eines unbeholfenen Dichters, die nicht verdienen, der Vergessenheit entrissen zu werden. Die Messe ist jene, welche später auch in den Franziskanerbüchern erscheint, und vielleicht war auch das angedeutete Offizium das in diesem Orden übliche, dem damals noch die später gebräuchlichen Hymnen fehlen mochten; die auf obige Hymnen folgende Schlußnotiz berichtet auch von der großartigen Feier des Josephsfestes bei den Franziskanern zu Löwen.

Der liturgische Kult des Bräutigams Marias ist also bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts bereits in alle Gegenden der deutschen Lande gedrungen, wenngleich manche Kirchen sich ihm noch nicht eröffnet haben [1]. Allein der Entwicklungsgang zeigt eine solche Regellosigkeit, und die örtliche Ausdehnung hinwiederum weist so viele Lücken auf, daß es unmöglich erscheint, hier bestimmte Gesetze auszuheben oder die maßgebenden Einflüsse genauer zu kennzeichnen.

2. Die außerdeutschen Länder.

Vom Lütticher Kloster zum hl. Laurentius führen uns die Spuren über einen großen zeitlichen Zwischenraum hinweg in die nordischen Kirchen hinein. Dort war schon bei Beginn des 16. Jahrhunderts das Josephsfest in den meisten Bistümern eingebürgert und wurde mancherorts auch mit einem gewissen Glanze gefeiert [2]. In Dänemark haben die Kalender von Aarhus (1519), Roeskilde (1517) und Kopenhagen (1510) dem Heiligen schon einen Platz, wenn auch keinen Rang zugewiesen, während zu Odense [3] bereits seit 1479 sein Fest mit neun Lektionen und eigenem Offizium ausgezeichnet ist. In Schweden feierte man dasselbe 1495 zu Strengnäs und 1514 zu Lund mit dem Range eines duplex, doch 1493 zu Linköping und 1513 zu Vesteräs noch als simplex. Die gedruckten Breviere dieser schwedischen Kirchen enthalten gleich dem von Odense ein eigenes Reimoffizium für den be-

[1] Das Josephsfest findet sich noch nicht in Bamberg 1519, Brandenburg 1516, Goslar 1522, Havelburg 1518, Hildesheim 1521, Kammin 1521, Lübeck 1513, Magdeburg 1515, Merseburg 1502, Metz 1545 (1631 ?), Minden 1515, Münster 1520, Naumburg 1517, Olmütz 1499, Osnabrück 1516, Paderborn 1513, Ratzeburg 1493, Schleswig 1512, Sitten (?), Verdun 1554, Würzburg 1509 (Grotefend II 1 bei den betreffenden Orten), Gran 1558 (Brev. Stringon. [ohne Kalender], Mch., Liturg. 8° 161).

[2] Vgl. für das Folgende Grotefend II 1 zu den betreffenden Orten.

[3] Brev. Othinense, impr. Lubecae 1479, bietet das Offizium (Blume-Dreves XXIII, n. 360—362; XXVI, n. 61), jenes von 1497 enthält zur Kalenderangabe den Vermerk: Historia IX lect. (Grotefend II 1, 230).

treffenden Tag[1], nur für Linköping ist es vorläufig noch nicht bezeugt. Die Kirche von Vesterås bietet eine interessante Abweichung in der Datierung des Festes, indem es dieses auf den 15. Januar ansetzt, jenen Tag, den schon im 13. Jahrhundert der Mönch von Lüttich für die dortige Gedächtnisfeier vorgeschlagen und empfohlen hatte.

Diesem Gebrauche war auch in der Köln-Lübecker Ausgabe des Martyrologium Usuardinum von 1490 Rechnung getragen, wenn neben dem üblichen Feste am 19. März noch für den 15. Januar eine „Erwähnung des Nährvaters des Herrn" verzeichnet ist. Eine weitere Verbindung mit der Lütticher Spur findet sich in der estländischen Kirche von Reval[2], wo schon 1424 eine Datierung nach dem Josephstage bekannt ist; als solcher ist ebenfalls der 15. Januar anzunehmen. An einen Einfluß Gersons kann im vorliegenden Falle nicht gedacht werden, da ihm ja dieser Gebrauch völlig unbekannt war, und da das Fest in Reval wohl noch einige Zeit älter sein und über das Konzil von Konstanz hinausliegen muß; sonst hätte man schwerlich die Datierung auf diesen Tag festgesetzt, da ja andere für diesen Zweck brauchbarere Tage in unmittelbarer Nähe lagen und Gerson die Gepflogenheiten anderer Kirchen allgemein bekannt gemacht hatte. Viel näher liegt es, eine Beeinflussung von Schweden her anzunehmen, da ja 1407 bei Reval ein Birgittenkloster gegründet wurde, das von Wadstena in der Diözese Linköping, dem Sitze des Ordens, ausging. Dieses Kloster war auch sonst in kirchlicher Beziehung das Bindeglied zwischen Schweden und Livland. Fast möchte man glauben, als habe im Orden der hl. Birgitta der Kult des Bräutigams Marias seine erste Pflege gefunden und sei wie ein ehrwürdiges Vermächtnis von der begnadeten Stifterin auf ihre geistlichen Söhne und Töchter übergegangen; denn das schwedische Josephsoffizium findet sich schon im 15. Jahrhundert im handschriftlichen Anhange eines gedruckten Breviers[3]. Bei der Richtigkeit dieser Annahme ergäbe sich allerdings für das Fest in Schweden ein sehr hohes Alter; darauf weist aber auch das eigentümliche Datum hin, das in älterer Zeit bloß zu Lüttich ein Analogon findet, während die römische Gepflogenheit erst spät, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, durch die Drucklegung der usuardinischen Martyrologien im Norden bekannt wird. Selbst ins Erz-

[1] S. Anhang IV 3; V 3.

[2] Bruiningk, Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter II, Riga 1904, 452 ff.

[3] Diurnale ms. Brigittin. saec. XV. Cod. Colon. 92 (Handschr.-Zusatz zum Diurn. Colon., impr. s. l. et a.). Blume-Dreves XXIII, n. 360; XXVI, n. 61. Das nordische Offizium zeigt auch deutliche Anspielungen an die Schriften der hl. Birgitta (z. B. Ant. 3 ad Laudes; vgl. S. 156).

bistum Riga ist noch der ältere Gebrauch des 15. Januar übergegangen, wenngleich erst das gedruckte Brevier von 1518 ein eigenes Festoffizium (das schwedische mit einigen Abweichungen) als allgemein verbindlich vorschrieb. Auch stand der Heilige in dieser Stadt schon längst in besondern Ehren; 1447 wird an einem Altare im dortigen Dome, der ihm als Titelheiligen geweiht war, eine eigene Vikarie für Seelenmessen gestiftet[1], und 1464 ist er als Nebenpatron an einem Marienaltar in der Mitte der Kathedrale erwähnt; auch die kleine Gilde der Handwerker betrachtete ihn wohl als einen ihrer Schutzheiligen, da sie auf ihrem Zunftbilde („Docke") neben Johannes dem Täufer als Hauptpatron noch die Gottesmutter und ihren Bräutigam stellte. Wir finden also einen ungewöhnlich alten Kult des hl. Joseph in Livland, der nicht mit der im übrigen Europa verlaufenden Bewegung in Verbindung steht, und der im Offizium nur in Schweden, in der Festesdatierung zu Lüttich verwandten Richtungen begegnet. Wenn die südlicheren Diözesen Schwedens, Lund, Strengnäs und Linköping, um den Beginn des 16. Jahrhunderts gleich dem übrigen Europa am 19. März das Josephsfest feiern und die beiden erstgenannten sogar unter höherem Range, so scheint eben dorthin doch auch ein Einfluß von Süden her gedrungen zu sein, der nachträglich eine Verlegung des Festdatums und vielleicht auch eine Erhöhung des Ritus mit sich brachte, während Vesteräs und Livland davon unberührt blieben; anderwärts, wie in Upsala (1496), Skara (1498), Åbo (in Finnland 1488), ist das Fest bis dahin nicht bekannt geworden. Allein Norwegen[2] lernte durch einen Pariser Druck des Drontheimer Breviers 1519 selbst das römische Josephsoffizium kennen, wenngleich es im Kalender den Tag des Heiligen nicht verzeichnete; es wurde also anscheinend das Fest nicht gefeiert, sondern nur durch den Buchdrucker das in Frankreich übliche Formular angeboten.

In **Polen** hat der hl. Joseph ebenfalls schon frühzeitig eine besondere Verehrung gefunden; ein Missale von Krakau zählt bereits 1484 sein Fest zu den höchsten des Jahres, und das Brevier von Gnesen widmet ihm 1540 wenigstens die Auszeichnung von neun Lektionen; doch Lebus, das Suffraganbistum von Gnesen, kennt es 1514 noch nicht.

Auf den **britischen Inseln** wußte schon Gerson von einer solchen Feier zu berichten; indessen steht für die Folgezeit vorläufig nur eine einzige

[1] Bruiningk a. a. O. und I 61.

[2] Breviarium und Missale pro usu totius regni Norvegiae, secundum ritum sanctae metropolitanae Nidrosiensis Ecclesiae (ersteres impr. Parisiis 1519, letzteres Haffnae [Kopenhagen] 1519; Grotefend II 1, 240, Lucot 42) lassen im Kalender den Namen des Heiligen vermissen; doch steht im Brevier das angegebene Offizium nach Blume-Dreves XXVI, n. 63.

Angabe zur Verfügung. Die schottische Kirche von Alt-Aberdeen[1] nämlich verzeichnet 1509 das Fest im Range eines duplex und hat dafür ein eigenes Offizium, dessen Oration dem römischen Offizium entnommen war, während die Lesungen einen sonst nicht bekannten Bruder Albert zum Verfasser hatten.

In **Frankreich** begegnen wir zum Teil ähnlichen Erscheinungen, wie wir sie in Deutschland gefunden haben. So enthält das Missale von Paris im Jahre 1504[2] eine Votivmesse des hl. Joseph, wobei der Kalender die Bemerkung macht, diese Ehrung des Heiligen bleibe der Andacht der Priester überlassen; sie findet sich denn auch nicht mehr in den späteren Büchern. Zu Sens scheint man 1556[3] die gleiche Messe gebraucht zu haben, mit welchem Charakter, ist unbestimmt. Eine andere Votivmesse bietet ein Missale von Lyon[4] aus der Mitte des 16. Jahrhunderts; doch im Kalender ist Joseph gar nicht verzeichnet. Im gleichen Sinne werden wohl auch die Formularien in den Meßbüchern von Châlons-sur-Marne (1543 1599) aufzufassen sein, da selbst das Brevier von 1570 noch keine Andeutung eines Festes enthält[5]. Die Kirche von Reims dagegen feiert schon im Jahre 1513 den 19. März als Fest mit eigener Messe[6], welche bereits 30 Jahre früher in Basel gebräuchlich war. Von Périgueux[7] kennt man 1525 wenigstens eine eigene Sequenz, welche auf eine Festmesse schließen läßt. Wenn wir zu all dem noch die Angaben, welche Chevalier in seinem Repertorium hymnologicum[8] bietet, in die Betrachtung hineinziehen, so erweitert sich das Bild bedeutend, und wir erkennen einen großen Aufschwung dieser Festesfeier, der mit dem Gebrauche der römischen Kirche und des Franziskanerordens in Zusammenhang steht. Das römische Offizium verbreitete sich schnell über die südlichen Teile des Landes und mit ihm auch das Fest; man findet es in der Dauphiné bei den Kirchen von Die (1498 1532) und Gap (1499), in der Provence zu Aix (1526)[9], Marseille (1503), Sisteron (1513), Grasse (1529) und Apt (1532); in der Languedoc zu Agde (1510), Beziers (1534)[10] und Narbonne (1535); in der Gascogne zu Auch (1533); und weiter nördlich begegnen

[1] Lucot 42. [2] Ebd. 43 f 294 (s. oben S. 218).

[3] Chevalier, RH 13384: O patriarcha inclyte (Sequentia).

[4] Lucot 306.

[5] Ebd. 45 75 ff. Die Heures à l'usage de Châlons 1506 1509, welche im Kalender den hl. Joseph verzeichnen, beweisen nichts für eine offizielle Feier.

[6] Ebd. 45 302. [7] Blume-Dreves XXXIV, n. 260.

[8] RH 9777 15026 (14996) 2646: die Hymnen zur Vesper: loseph stirpis Davidicae; zur Matutin: Plaudat coelestis curia; zu den Laudes: Cárnis servans munditiam.

[9] Lucot 43 206 A. 1. [10] Blume-Dreves XXVI, n. 63.

wir denselben Hymnen in der Touraine zu Loches (1536) und Marmoutiers (1553), ferner zu Nevers (Nivernais, 1534), Saintes (Saintonge, 1542), Langres (Champagne, 1536 und noch 1604)[1], und im Kloster Cheze-Dieu in der Auvergne 1553. Auch Genf hat 1556 dieses Offizium, während im Kalender des Missale von 1521[2] die Angabe des Festes fehlt. Ja noch ehe durch die Vermittlung der Franziskaner das Josephsoffizium in die römischen Bücher eingesetzt wurde, finden sich dessen Hymnen in Frankreich vor, nämlich zu Angers im Jahre 1483 und in einem handschriftlichen Breviarium Lincense (Ligny?) aus dem 15. Jahrhundert. Im mittleren Frankreich war das Formular der Karmeliter im Gebrauch; man begegnet ihm 1495 zu Limoges, 1512 zu Bourges, 1519 im Kloster des hl. Martin zu Tours und 1522 auch in dieser Diözese[3]. Später findet es sich überdies zu St-Dié in Lothringen[4]. Daneben gab es aber noch manche Kirchen, die dem Nährvater des Herrn keine liturgischen Ehren erwiesen[5].

Für **Italien** blieb jedenfalls die römische Praxis maßgebend, und überall, wo der usus Romanae curiae in Geltung war, ist wohl auch das Josephsfest nach römischem Vorbild gefeiert worden; vereinzelt ist es dort ja schon früher aufgetreten. Besonderes Interesse verdient hier nur die Mailänder Kirche des ambrosianischen Ritus, die im Jahre 1497 durch eine Bulle Alexanders VI. ihre alten Auszeichnungen neuerdings bestätigt erhielt. Ihr Missale von 1523[6] verzeichnet als Tag des hl. Joseph den 19. März und bietet ein eigenes Meßformular, das im Anhang unter einer Reihe von Messen mit Votivcharakter aufgeführt ist. Sollte die Einreihung wohl besagen, daß dieses Fest als ein neu aufgenommenes gleich andern dieser Art (z. B. Bernhard, Katharina von Siena ꝛc.) den alten noch nicht gleichgestellt werden dürfe, oder daß wie anderwärts nur eine Votivfeier vorliege, für welche der Kalender das Datum anweisen soll? Letzteres erscheint glaubwürdiger, da im Brevier von 1557[7] der hl. Joseph noch nicht erwähnt ist und auch die

[1] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 19. [2] Grotefend II 1, 49.

[3] Blume-Dreves (XXVI, n. 62) verzeichnet schon ein Brev. Turonense ms. saec. XV mit diesem Offizium.

[4] Das Brev. S. Adeodati, scriptum a Iacobo Colino, vicario et matriculario eccles. S. Deodati anno 1564 (Clm 10909), enthält im Kalender erst von späterer Hand den Eintrag: XIIII. Kal. April. Ioseph nutritoris Domini, IX. lect. Das Offizium ist erwähnt bei Blume-Dreves XXVI, n. 62.

[5] Z. B. Frejus (1495), Verceil (ca 1500), Le Mans (1531), Troyes (1543 1573), Soissons (1555). Lucot 43 ff.

[6] Missale Ambrosianum, impr. Mediol. per Ioann. Aug. Scinzenzeler 1522 (Mch., Liturg. 2° 181).

[7] Lucot 47.

Meßformularien der folgenden Zeit, den Präfationen nach zu urteilen, großen Änderungen unterstanden[1]. Ob also zur Zeit der neuen Konfirmation dieses Ritus ein Josephsfest sich vorgefunden hat, ist schwer zu glauben, wenn auch anderseits verschiedene Umstände eine solche Annahme zu stützen scheinen. Denn Gerson weiß zu melden, daß schon zu seiner Zeit die Augustiner von Mailand am 19. März dasselbe feierten, und König Ludwig XII. von Frankreich benutzte die kurze Dauer seiner Herrschaft über das eroberte mailändische Gebiet dazu, um durch ein Dekret vom 18. Juni 1509[2] dieses Fest zu einem gebotenen bürgerlichen Feiertage zu erheben, an dem Marktgeschäfte und Gerichtshändel zu ruhen hätten. Veranlaßt wurde diese Verfügung durch eine Bitte, welche vom Vorstand und den Schülern einer „Schule des glorreichen heiligen Patriarchen Joseph" ausging, ein Zeugnis dafür, wie beliebt damals schon die Verehrung des Heiligen in jener Stadt war. Zur Begründung seines Vorgehens berief sich der König darauf, daß er „dem Ritus der heiligen Mutter der Kirche folgen wolle"; es war demnach außerhalb des Kreises der ambrosianischen Liturgie, wo der römische Ritus herrschte, hauptsächlich in den Niederlassungen der Orden, der von den Franziskanern vertretene höhere Rang des Josephsfestes in Geltung.

Auch **Spanien** hatte bereits seine Feste, wenn auch von dorther die Nachrichten spärlicher fließen, und auch da war wieder ein Franziskaner am Sitze der vornehmsten Kirche des Landes der Träger dieser Bewegung. Franziskus Ximenes de Cisneros († 1517), früher als Ordensgeneral Verfechter der strengen Observanz, später als Erzbischof von Toledo Restaurator des mozarabischen Ritus und als Großkanzler des Reiches jahrelang auch Regent der spanischen Lande, hat nach dem ausdrücklichen Berichte seines Biographen Alvaro Gomez in seiner Kirche von Toledo das Fest des hl. Joseph eingeführt[3]; es wurde auf den 19. März angesetzt und mit großer Feierlichkeit begangen. Doch fehlte noch das eigene Offizium für Brevier und Messe; mangels passender Formularien hat Ximenes in den von ihm veranlaßten Ausgaben der

[1] Die beiden bei Lucot 358 mitgeteilten Präfationen, eine aus Acta SS. Mart. III, § 3, n. 18, die andere von 1692, stimmen nicht unter sich und nicht mit der von 1522 überein.

[2] Abgedruckt in „Stimmen aus Maria-Laach" 1900, 344, nach Sala Arist., Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo, Milano 1857.

[3] Nach Colvenerius (Kalendarium sacratissimae Virginis Mariae novissimum zum 19. März) berichtet Alvarus Gomezius l. 1 circa finem: Diem Praesentationis Dei genetricis Mariae II^do Kal. Oct. solemni pompa et festo apparatu coli iussit. XIV° vero Kal. April. eadem solemnitate D. Iosephum Virginis matris sponsum, ut coleretur, non solum sanxit, sed in Kalendarium Toletanum, in quo desiderabatur, referri iussit.

mozarabischen Ritualbücher (Missale 1500, Brevier 1502)[1] auf das Commune Confessoris non Pontificis hingewiesen[2]. Im Missale des Erzbischofs Joseph Martin Silecius 1551[3] dagegen tritt es mit einer eigenen Messe und mit dem höchsten Range (festum in sex cappis) auf. Als man jedoch später die liturgischen Bücher dieses Ritus wieder auf die alte Gestalt zurückführen wollte und deshalb die Beifügungen des Ximenes in einen Anhang verwies, wurde auch das Josephsfest mit einbegriffen; es muß selbst aus dem Kalender gestrichen worden sein; auch war es im Offizium beim Commune geblieben, da das Brevier von 1775[4] selbst im Anhang nichts anderes anzugeben weiß. — Von Toledo aus ist dieses Fest auch in andere Kirchen eingedrungen. So ist es für Aragonien verbürgt durch ein Missale von Tarazona 1529[5], das eine eigene Messe enthält, ohne jedoch im Kalender einen Rang anzugeben; ebenso in Leon durch das Missale von Astorga (1564)[6]. Das Brevier von Compostela (1569)[7] verzeichnet den Tag des Heiligen als festum novem lectionum und hat für das Offizium außer einer eigenen Oration die bekannten Lesungen aus Bernard und Pseudo-Origenes. Granada[8] hat 1544 eigene Hymnen; Evora in Portugal (1548), Sevilla in Andalusien (1563) und Vich in Katalonien (1557) scheinen, den Hymnen nach zu schließen, ein gleichartiges Offizium besessen zu haben, das mit dem ersten Dominikaneroffizium von 1508 übereinstimmen mochte; das gleiche gilt von Valladolid (1598)[9]. Merkwürdigerweise finden wir die Hymnen des ältesten römischen Josephsoffiziums in der Kirche von Segovia noch 1661[10], nachdem in der Hauptstadt der Christenheit dieses schon hundert Jahre früher war beseitigt worden. Doch scheint der liturgische Josephskult in Spanien erst seit dem Vorgange des Kardinals Ximenes zu dieser Entwicklung gelangt zu sein, denn die von Dreves und Blume in den

[1] Vgl. hierüber Blume-Dreves XXVII: Hymnodia Gothica, Einleitung.

[2] Lucot 46 f. [3] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 18.

[4] Breviarium Gothicum, Matriti 1775 (Mch., Liturg. 2° 50ᶠ) enthält einen Appendix mit folgender Aufschrift: Festa Breviario Gothico-Hispano addita in editione Card. Ximenii anno 1502, nunc vero hic apposita, ne huiusmodi rei memoria pereat.

[5] Missale . . . Eccles. Tirassonensis, impr. Caesaraugustae industria Georgii Coci teutonici 1529 (Mch., Liturg. 4° 447ᶜ).

[6] Lucot 47.

[7] Brev. . . . Eccles. Compostellanae, Salmanticae 1569 (Mch., Liturg. 8° 110ᵐ).

[8] Chevalier, RH 9769: hymn. ad Laudes: Ioseph coniux castissimae.

[9] Ebd. 8183 13722 12045: Hunc diem totum celebrem per orbem (vesp.): O senex felix, pater et nutritor (matut.); Noctis e coelo tenebris depulsis (laud.).

[10] Ebd. 15025: Plaude coelestis curia.

Analecta hymnica (XVI XVII XXVII) veröffentlichten spanischen Hymnenschätze selbst aus dem 16. Jahrhundert bieten noch nichts für die Verehrung unseres Heiligen, während z. B. für Joachim manche eigenen Hymnen existieren. Aber wenn von da ab die Andacht zum Pflegevater des Herrn mächtig eingesetzt und aus dem Mutterlande sich in die spanischen Länder der Neuen Welt verbreitet hat, so muß ein guter Teil des Verdienstes der Tätigkeit des Franziskanerkardinals zugeschrieben werden.

3. Die Orden.

Soweit die vorliegenden Zeugnisse erkennen lassen, hat mit dem Beginne des 16. Jahrhunderts das Fest des hl. Joseph überallhin eine rasche Ausbreitung gefunden, dem Flugsamen vergleichbar, der von unbekannten Winden über weite Gefilde gestreut wird und zu seiner Zeit da und dort aufgeht, ohne daß jemand bemerkt, wie er dahin gekommen. Das Verdienst, diesen Samen der Josephsverehrung überallhin getragen und ihm den Boden bereitet zu haben, wird wohl neben Gerson den beiden großen Orden der Franziskaner und Karmeliter zuzuschreiben sein; sie haben während des 14. und besonders des 15. Jahrhunderts die Initiative geführt, wenn sie auch im 16. Jahrhundert nicht mehr im Vordergrund stehen.

Neben diesen ansehnlichen Familien gab es noch viele Ordensgemeinden, welche selbst bis über das Konzil von Trient hinaus das Josephsfest nicht kannten. Hierher gehört die große Familie des Benediktinerordens mit ihren verschiedenen Zweigen, den Cluniazensern, Cisterziensern, Kartäusern, Kamaldulensern, Olivetanern[1]; nur einzelne Klöster derselben mögen, dem Gebrauche ihres Landes oder ihrer Diözese folgend, diese Feier aufgenommen haben[2].

[1] Grotefend II 2 zu den betreffenden Orden. Im Zusammenhalt mit verschiedenen vom Verfasser durchforschten Büchern sind die Grenzen, innerhalb derer man vergeblich nach einem Josephsfest sucht, bei den Benediktinern 1576 (Brevier von Tegernsee, Mch., Liturg. 2° 60; nach Grotefend II 2, 5: 1534; nach Lucot 30: 1626: Cérémonial des Religeuses de l'Ordre de St Bénoist); bei den Cluniazensern 1492 (Grotefend II 2, 24); bei den Cisterziensern 1606 (Missale von Kaisersheim, Clm 7904; im Missale, impr. Paris. 1606 — Mch., Liturg. 2° 205 — findet Joseph sich erst im handschriftlichen Anhang; im gleichen Buch von 1617 Mch., Liturg. 2° 208) ist Joseph an den zutreffenden Stellen verzeichnet: [IX lect., II missae]); bei den Kartäusern 1561 (Miss. Carth. — Mch., Liturg. 2° 195; nach Grotefend II 2, 18 noch 1578: Graduale, impr. Paris.); bei den Kamaldulensern 1503 (Grotefend II 2, 12); bei den Olivetanern 1493 (ebd. 9).

[2] So finden sich in einem Cisterzienserbrevier 1570 die spanischen Josephshymnen (Chevalier, RH 8183 12045).

So hat der Orden von Fontevrault, der 1095 auf der Grundlage der Benediktinerregel gebildet wurde, in seinem Missale von 1534 eine Prosa Gersons, die auf ein Fest der Vermählung oder des Hinscheidens unseres Heiligen schließen läßt; doch ist sicher, daß er später (1595 1606)[1] ein eigenes Fest am 19. März beging. Die regulierten Chorherren nach der Regel des hl. Augustin haben wohl allgemein sich nach ihrer Umgebung gerichtet. So war bei den Stiftskanonikern von St Memmius zu Châlons-sur-Marne im 16. Jahrhundert das Fest des Heiligen im Kalender verzeichnet mit dem Hinweis auf das Commune (Confessoris non Pontificis)[2], während es bei St Genovefa zu Paris und in der französischen Kongregation erst seit der Reform 1665 eingeführt war[3]. Im übrigen mag auch sonst der Kongregationsverband ihm stellenweise Eingang verschafft haben; beispielsweise enthält das Brevier der blühenden Kongregation von Windesheim 1519 schon eigene Hymnen[4]. Die Prämonstratenser, ein Reformzweig der Augustiner-Chorherren, haben dieses Fest bereits 1530 und später 1578[5] in ihrem Missale eingetragen und es ganz nach dem Commune gefeiert.

Die andere große Ordensfamilie, welche der Augustinerregel folgte, die der Augustiner-Eremiten, scheint sich schon früh den Franziskanern angeschlossen und mit diesem die gleichen Bücher benutzt zu haben, wenigstens kennen wir Breviere von 1496 und 1520[6], welche, obwohl von Franziskanern besorgt, noch einen eigenen Anhang für die Augustiner hatten und infolgedessen das Offizium des hl. Joseph den einen wie den andern boten. Überdies verzeichnet ein Missale dieses Ordens, das 1491 zu Nürnberg gedruckt wurde[7], dessen Fest als duplex mit der Auszeichnung eines Feiertages, und ein anderes handschriftliches Missale des 15. Jahrhunderts, das ursprünglich von Frater Claudius Cathelini, dem Prokurator dieses Ordens (seit 1470; † 1509) bestellt

[1] Missale Fontisebralden. 1534 (Chevalier, RH 180); 1606 (Lucot 306); Diurnum offic. Ord. Fontisebralden. 1595 (ebd. 320). In einem Gebetbuche des Ordens findet sich ein Lied auf den hl. Joseph (Blume-Dreves XLVI, n. 238).

[2] Lucot 72. [3] Ebd. 27.

[4] Chevalier, RH 2362: Beate Ioseph subveni.

[5] Missale Praemonstr. 1530 1578 (Mch., Liturg. 2° 235ª 235); vgl. Brev. 1608 (Eichst. B IX 118); Grotefend II 2, 48.

[6] Brev. secundum ritum Romanum, impr. Venetiis arte et impensis Bernardini de Trideno de Monteferrato anno 1496 (Eichst. B IX 113); dasselbe, impr. Tusculani apud lacum Benacensem (Toscolano am Gardasee) per Alex. de Paganinis Brixiens. 1520 (Mch., Liturg. 8° 135).

[7] Grotefend II 2, 1.

wurde[1], führt ebenfalls im Kalender Josephs Namen auf. Die spanischen Hieronymiten haben in ihrem 1511 zu Saragossa gedruckten Missale[2] eine Messe des Heiligen, die sich fast ganz an das Commune anschließt. Ein eigenes Offizium besitzen 1540 die sog. Paul-Eremiten[3]; ein anderes mit den Lektionen Peters d'Ailly 1553 die Minimi[4] des hl. Franz von Paula. Unter den Ritterorden haben die Johanniter[5] im 15. Jahrhundert das Fest angenommen und mit einem Offizium zu neun Lektionen und eigenen Gebeten ausgezeichnet, während die Deutschherren es 1519[6] noch nicht kennen.

Viel bedeutungsvoller war es für diese gesamte Bewegung, als auch die Dominikaner durch ihren Beitritt sie förderten. Schon um die Wende des 15. Jahrhunderts hatten sie in verschiedenen Provinzen das Josephsfest gefeiert im Anschluß an die Kirchen, in denen ihre Häuser sich befanden, und es war auf dem Kapitel zu Rom im Jahre 1508 erklärt worden, daß diese Übung an den Orten, wo sie bestand, beibehalten werden könne. Das Fest wurde deshalb unter die außerordentlichen Feste des Ordens gerechnet[7]; ein Brevier, das in diesem Jahre, dem ersten im Generalate (1508—1517) des berühmten späteren Kardinals Thomas de Vio von Gaeta, zu Venedig in Druck erschien, enthielt demgemäß im Anhang auch ein eigenes herrliches Offizium, dasselbe, welches, den Hymnen nach zu schließen, später in Spanien sich vorfand. Gleichzeitig scheint der Orden anderswo sich auch an das altrömische Offizium gehalten zu haben, wie die Hymnen aus Brevieren von 1507 und 1519 erkennen[8] lassen. Aber bald hat der genannte Ordensgeneral das Fest

---

[1] Ebner, Iter Italicum 138.

[2] Missale secundum consuet. Romanae curiae et Ordinis Fratrum S. Hieronymi 1511 (Mch., Liturg. 4° 395[m]).

[3] Breviarium Ordinis Fratrum Eremitarum S. Pauli primi eremitae (fol. 45, regulam b. Augustini episcopi professorum) 1540, impr. Venetiis per Petr. Liechtenstein (Mch., Liturg. 8° 117). [4] Lucot 116.

[5] Brev. secundum consuetudinem domus hospitalis Hierosolymitanae (pars hiemalis), Clm 10111 (8° saec. XV). — Am Schluß: Sequuntur aliqua festa superius suis locis obmissa, quae noviter sunt imposita. Vgl. Grotefend II 2, 41.

[6] Ebd. II 2, 28 (1519, Missale ad usum DD. Theutonicorum, impr. Hagenau, Mch., Liturg. 2° 312).

[7] Breviarium Praedicatorum, impr. Venet. (Giunta) 1508 (Mch., Liturg. 4° 87), fol. 404 (Einleitung des Anhangs): Quia in nonnullis provinciis ordinis fiunt aliqua officia, quae communiter per totum ordinem non dicuntur, ideo ad ampliorem fratrum commoditatem ipsa officia hic posita sunt. . . . Declaratum fuit in capitulo Romano 1508, quod officia de Pietate B. V. M. et eius Praesentatione, et de beato Ioseph in locis, in quibus de ipsis fieri consuevit, fiat, et quod ponantur inter festa ordinis extraordinaria.

[8] Chevalier, RH 2646 9777 15025.

des hl. Joseph der ganzen Dominikanerfamilie als ein gebotenes vorgeschrieben und für dasselbe neue, würdige Formularien zu Messe und Offizium eingeführt[1], welche der gelehrte Ordensgenosse Isidor Isolani im Jahre 1522 zugleich mit seiner theologischen Summa über den hl. Joseph veröffentlichte[2]. Ob sie in liturgischen Gebrauch jemals genommen wurden, ließ sich nicht feststellen. Feste Verhältnisse brachte erst das Generalkapitel zu Salamanca 1551, das unter dem General Franziskus Romeo von Castiglione tagte und beschloß, die liturgischen Bücher, „welche durch viele überflüssige und beigefügte, nie von den Vätern des Ordens gebilligte Messen und Offizien, sowie durch unechte und zuweilen wenig wahrscheinliche Geschichten und Taten der Heiligen entstellt waren, wieder zu der dem Orden ziemenden Reinheit zurückzuführen“[3]. Als dementsprechend 1552 Brevier und Missale neu herausgegeben und als allgemein verbindlich vorgeschrieben wurden, da wurde auch Kajetans Offizium entfernt, obwohl es von obigen Vorwürfen unberührt blieb; bei Messe und Offizium griff man auf das Commune zurück, dem man nur wenige eigene Teile beifügte; das Fest selbst aber scheint gleichzeitig zu einem Feiertage des Ordens erhöht worden zu sein.

Von den selbständigen Frauenorden sind die um 1500 entstandenen Annunziaten bemerkenswert, da sie infolge ihrer besondern Andacht zu Maria auch deren Gemahl durch ein außerordentliches Fest (duplex II classis) schon im 16. Jahrhundert ehrten. Als Offizium diente das römische, mit Ausnahme aller Responsorien sowie der Antiphonen zu Benediktus und Magnifikat[4].

4. Die liturgischen Formulare für das Josephsfest.

Nachdem das Auftreten und die Ausbreitung des kirchlichen Josephsfestes im allgemeinen festgestellt ist, erübrigt noch, die Äußerungen des liturgischen Kultes einer genauen Betrachtung zu unterziehen: aus dem Zusammenhang der gebrauchten Formulare gewinnen wir dann einen neuen Einblick in den Entwicklungsgang dieser Andacht, und aus dem Inhalt lernen wir die Gesichtspunkte kennen, unter welchen unserem Heiligen die Verehrung des Volkes entgegengebracht wurde. In dieser Untersuchung sind für gewöhnlich die Messen und Offizien getrennt zu

[1] Acta SS. Mart. III, § 3, n. 16: Isidor de Isolanis fügt am Ende seines Traktates ein Offizium bei secundum ordinationem, ut ait, Reverend. Magistri Ordinis Fr. Thomae de Caieta.

[2] S. Literatur 1522 (Lucot 212 f).

[3] Einführungsschreiben zu Breviarium und Missale Praedicatorum 1552 (Mch., Liturg. 2° 55 und 233).

[4] Colvenerius, Kalendarium, zum 19. März.

halten; denn sie haben sich großenteils selbständig gebildet und sind nicht immer aufeinander angepaßt. In der Regel war für beide das Commune Confessoris non Pontificis maßgebend, da ja in den ersten Anfängen der liturgischen Verehrung mangels eigener Formulare dieses allein verwendet werden konnte; auch als bereits eigene Bildungen auftraten, bleibt es vielfach noch der deutlich erkennbare Untergrund. Mancherorts ist überhaupt das ganze Commune in Geltung geblieben, wie bei den Prämonstratensern u. a.; man hat es offenbar verschmäht, neuen Bildungen zuliebe, welche nicht immer den hohen Ernst der alten Kultformen atmeten, die durch unvordenklichen Gebrauch ehrwürdigen Gebetsweisen zu opfern. Meist aber hat man dem allgemeinen Formular eigene Teile eingefügt, der Messe Orationen und Evangelium, dem Offizium Orationen und Lesungen. Doch gab es auch genug selbständige Schöpfungen.

a) Die Messen.

Beginnen wir mit den Messen. Es war schon die Rede von der in Süddeutschland verbreiteten Votivmesse „gegen üble Nachreden“ [1]; sie liegt uns in zwei Rezensionen vor, die in ihrer ganzen Anlage, in ihren Gedanken und Orationen (mit Ausnahme der Sekret) große Übereinstimmung zeigen, ohne sich völlig zu decken; die Verschiedenheiten gehen durch alle Teile. Die jüngere Rezension, welche wohl erst in der letzten Zeit des 15. Jahrhunderts entstand, galt in den schwäbischen Diözesen Konstanz, Augsburg und Straßburg; sie zeichnet sich durch gefällige und gedrängte Fassung der Orationen aus und mutet besonders durch sein Graduale wie eine Adventsmesse an; zu diesem Eindruck paßt auch das Evangelium von der Vermählung Marias und Josephs, das in der älteren Fassung der Messe durch die Lesung über die Rückkehr aus Ägypten ersetzt ist — ein sonst seltener Fall. Eine bemerkenswerte Neuheit ist der Titel „Patriarch“, der hier wie auch in vielen andern Gebeten aus der Wende des 15. Jahrhunderts dem Nährvater Christi neben den sonstigen Ehrennamen beigelegt wird; der zu Grunde liegende Gedanke ist ja seit Jahrhunderten schon oft und oft entwickelt worden — man denke nur an die schönen Ausführungen eines Rupert von Deutz oder Bernhard von Clairvaux —; doch neu ist der Gebrauch, dem Heiligen daraus einen ständigen Ehrentitel zu schaffen.

Wir begegnen diesem Namen wieder in der Messe der Franziskaner [2], deren kurze Sequenz — ein auch sonst beliebtes Gebet — beginnt mit den Worten: O patriarcha inclyte! Genannte Messe stimmt mit der süddeutschen in der ganzen Anlage und in der Verwendung des Com-

[1] S. 198 216 ff, Anhang II 1. [2] S. Anhang II 3.

mune überein und findet sich erstmals in dem schon erwähnten Briefe, den Ende des 15. Jahrhunderts ein Bruder Albert an den Kantor des Lütticher Laurentiusklosters gerichtet hat. Da in diesem auch die Feier des Josephsfestes bei den Minoriten zu Löwen beschrieben ist, so liegt die Annahme nahe, daß die mitgeteilte Messe nicht verschieden sei von der bei den Franziskanern üblichen; sie mag wohl schon früher im Schoße dieser Ordensfamilie entstanden sein, vielleicht im nördlichen Frankreich; denn 1504 tritt sie als Votivmesse auf in einem Missale von Paris und 1517 als Festmesse in einem als römisch bezeichneten Missale mit Franziskanerkalender, das zu Paris gedruckt wurde. Die ältere Fassung der Gebete, wie sie im genannten Briefe sich findet, legt besonderes Gewicht darauf, durch die Fürbitte des so erhabenen Heiligen eine Reinheit des Herzens, ähnlich der seinigen, zu erlangen. Die etwas abweichende Gestalt in den gedruckten Büchern läßt diesen Gedanken nicht mehr so scharf heraustreten. Doch betet noch heute im gleichen Sinne jeder Priester, der zur Feier des heiligen Opfers sich anschickt; denn die Sekret dieser Messe ist eben dieses Gedankens wegen unter die privaten Gebete des Akzesses eingereiht worden (Deus qui dedisti nobis regale sacerdotium).

Ob dem eben besprochenen Formulare bei den Franziskanern oder in der römischen Kirche eine offizielle Bedeutung zukam, erscheint mehr als fraglich; denn gleichzeitig begegnet uns in römischen Meßbüchern eine andere Messe[1] von derselben Art, die heute noch als Festmesse für die Feier des 19. März üblich ist. Einzig die Oration zeigt eine Abweichung, indem sie nach einer öfters wiederkehrenden Vorlage gearbeitet ist. Das Formular ergeht sich ganz in dem allgemeinen Lobe des gerechten Mannes, das ja auf Joseph, den in der Schrift als gerecht gepriesenen Mann, in einem ausgezeichneten Sinne zutrifft; ein näheres Eingehen auf seine Würde ist völlig vermieden, so daß auch heute noch der Charakter des Commune offen zu Tage tritt. Diese Messe findet sich in drei „römischen Missalien" mit Franziskanerkalender, welche in den Jahren 1513, 1519 und 1521 aus der Druckerei des Gregor de Gregoriis zu Venedig hervorgegangen sind.

Die jetzige Festoration haben, wie es scheint, die Dominikaner geliefert; sie bildet nämlich einen Bestandteil jener Messe, welche 1552 in das reformierte Missale des Ordens eingefügt wurde[2]; diese selbst zeigt manche Ähnlichkeit mit der römischen Messe, wenn sie auch die Gesangestexte andern Teilen des Commune entnimmt und in Epistel und Postkommunion eigene Stücke bietet. Die früher im Orden vorhandene

[1] S. Anhang II 6. [2] S. Anhang II 7.

Messe des Generals Kajetan[1] weist im allgemeinen den gleichen Charakter auf, nur kommt in einigen Gesangesteilen der evangelische Text zur Verwendung (Allelujagesang, Offertorium, Kommunion). Beachtung verdient die eigene Präfation, die in wenigen markanten Worten auf die Größe des Heiligen eingeht.

Vor Kajetan hatten die Dominikaner in der Feier des Josephsfestes sich vielfach dem herrschenden Ortsgebrauche angeschlossen, und so findet sich schon 1512 in einem ihrer Meßbücher eine Messe, die mit Ausnahme von Introitus und Graduale ganz mit jener der Karmeliter von 1514[2] übereinstimmt. Diese besteht durchweg aus eigenen Teilen. Die einfachen edlen Orationen betonen wieder die Würde des Patriarchen; Offertorium und Kommunion erweitern die im Evangelium gebotene Erzählung von dem Verlöbnis des Heiligen mit der Gottesmutter durch einige Züge aus dem Leben dieser Ehe, während die Epistel vom Sonntag in der Weihnachtsoktav den Heiland als Königssohn unter dem Schutze eines Pflegers und Vormundes darstellt. Der Traktus besingt mit den Worten des Propheten Isaias das Glück des Zusammenlebens mit der jungfräulichen Braut. Im Introitus erinnerten die Dominikaner an den ägyptischen Joseph, indes die Karmeliter in einem Reimgebete die Ehrentitel des Heiligen kurz zusammenfaßten, ähnlich wie in ihrem gereimten Graduale. Die Überlieferung dieser Messe geht bisher nicht über das 16. Jahrhundert zurück.

Das schönste aller Meßformulare ist entschieden jenes, welches ehemals in Regensburg[3] und mit seinen Orationen auch in Eichstätt benutzt wurde. Es ist ebenfalls in allen Teilen eigene Arbeit. Die kurzen, gedrängten Orationen preisen in geistreicher Zusammenstellung Joseph in seinen erhabenen Ämtern: als Erzieher des menschgewordenen Gottes, als jungfräulichen Zeugen und Diener der jungfräulichen Gottesmutter, als irdischen Ernährer des ewigen Himmelsbrotes, als Mitbewirker des Geheimnisses der Menschwerdung infolge seiner jungfräulichen Verbindung mit Maria. Eingang und Epistel verkünden die Seligkeit des Zusammenwohnens mit Gott, der ewigen Weisheit. Die Sequenz[4], eine Nachbildung des Lauda Sion vom Fronleichnamsfeste, reiht sich würdig der Messe ein und sticht vorteilhaft ab von den vielen meist minderwertigen Dichtungen, wie sie damals zum Lobe des Heiligen verfaßt wurden; sie durchgeht dessen ganzes Leben und betont vor allem, daß er an Marias Reinheit niemals zweifelte, sondern aus Ehrfurcht sie verlassen wollte.

---

[1] Lucot 234. [2] S. Anhang II 5. [3] S. Anhang II 2.
[4] S. Anhang III 1.

Den besseren Werken dieser Art muß auch die Sequenz der Kölner Votivmesse[1] beigezählt werden, die in ähnlicher Weise, nur kürzer, die evangelischen Nachrichten behandelt; eine kurze Prosa von Augsburg (1555)[2] hingegen begnügt sich mit einigen allgemeinen Gedanken.

Die übrigen Formulare, deren es anscheinend noch viele gab, bieten weniger des Interessanten; eine ganz eigene Messe enthält z. B. das Missale der spanischen Kirche von Tarrazona, das sämtliche Gesangesteile dem Evangelium über den hl. Joseph entnommen hat. Auch die Messe des ambrosianischen Ritus (1522)[3] ist ganz selbständig in allen Stücken; sie gipfelt in einer sehr lebhaft gehaltenen langen Präfation und betont in den Gebeten den mächtigen Schutz dieses so großen Heiligen. Anderwärts aber beschränkt sich die Selbständigkeit der Messe auf eine oder mehrere eigene Orationen samt Evangelium; im übrigen kehrt das Commune in den mannigfaltigsten Variationen wieder.

b) Die Offizien.

Einen verhältnismäßig breiteren Raum behauptet das allgemeine Formular für die Feste einfacher Bekenner (Commune Confessoris non Pontificis) in den Offizien, welche zu Ehren des Nährvaters Christi verfaßt und zusammengestellt wurden. Seine erste Erweiterung erhielt das Commune durch Einfügung einer eigenen Oration, dann durch eigene Lesungen, zunächst wohl nur für die zweite Nokturn. Die Lesungen der dritten Nokturn entnahm man von Anfang an der Vigil von Weihnachten, für welche mindestens schon seit der Zeit der Karolinger das Evangelium von der Vermählung Marias samt einer fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Homilie angesetzt war[4]. Die gleiche Perikope hatte auch Gerson zum Thema einer Homilie genommen, die er als Lesung für ein Nebenoffizium mit Votivcharakter gedacht hatte. Inhaltlich war sie mehr eine trockene theologische Verteidigung seiner neuen Ansichten als eine zur Andacht stimmende Erbauungsrede; auch war sie für den praktischen Gebrauch minder geeignet sowohl durch ihre Länge wie durch die ungleichmäßige Abteilung der drei Abschnitte; sie hat denn auch nirgends Verwendung gefunden. Um so lieber griff man dagegen zu dem Schriftchen seines Lehrers Peter d'Ailly über die zwölf Ehrenvorzüge des hl. Joseph, sei es daß man dieses in einen kurzen Auszug zusammendrängte, wie im Offizium der Karmeliter (15. Jahrh.) und Minimi (1553), sei es daß man es bruchstückweise verlas, wie zu Meißen (1502). Obwohl nicht für den liturgischen Gebrauch geschrieben, empfahl es sich doch für die Zwecke der Andacht, weil es in einfacher,

[1] S. Anhang III 2. [2] Ebd. III 3. [3] Ebd. II 8.
[4] Vgl. Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr. 20 (MPL. XCV 1162 ff).

ruhiger Sprache nur das erörterte, was das heilige Evangelium über Joseph berichtet. Die Offizien, welche dieses Werk benutzen, dürfen wohl unter die ältesten Josephsoffizien gezählt werden; man hätte schwerlich in weiteren Kreisen bei einem modernen Lehrer die liturgischen Lesungen entlehnt, wenn man schon solche gekannt hätte, die durch ältere und klangvollere Namen empfohlen waren, wie sie beispielsweise später die Franziskaner boten. Tatsächlich weisen auch all die bisher bekannten Offizien dieser Art ein höheres Alter auf: die Bollandisten fanden eines in einem Manuskript der Salvatorkirche zu Utrecht aus der Mitte des 14. Jahrhunderts[1]; mindestens schon zur gleichen Zeit ist das Offizium der Karmeliter bezeugt[2]; jenes von Meißen steht an der Schwelle des 16. Jahrhunderts; nur ausnahmsweise haben die Minimi des hl. Franz von Paula noch 1553 diese Lektionen beibehalten, obwohl sie neben der Vorlage der Karmeliter in ausgedehntem Maße das Formular der Franziskaner benutzten[3]. In Utrecht und Meißen betete man auch die lange, doch schöne Oration des Peter d'Ailly.

Daneben hat man noch in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu einer dem hl. Augustin fälschlich zugeeigneten Rede auf Mariä Verkündigung gegriffen; das vom Regensburger Beichtvater German Sakch (1434) überlieferte Offizium verwendet diese schwulstige Arbeit als Lesung für die beiden ersten Nokturnen. Die Franziskaner haben später neben ihr in die zweite Nokturn die herrliche Homilie des hl. Bernhard eingesetzt; diese Zusammenstellung: Augustin, Bernhard, Origenes, hat bald die Lektionen des Kardinals von Cambrai verdrängt; abgesehen von dem Ansehen dieser Namen mochte ihr der große Einfluß des weitverzweigten Franziskanerordens und das Vorgeben, als sei sie „dem Gebrauch der römischen Kurie entsprechend", zur guten Empfehlung dienen. Infolge der damals häufigen Druckausgaben des hl. Augustin scheint man indes gefunden zu haben, daß der ihm zugeteilte Sermo nicht echt sein könne; so mußte er im 16. Jahrhundert wieder verschwinden. Dafür dehnte man entweder Bernhards Homilie auch auf die erste Nokturn aus (Brixen 1516, Compostela 1569) oder man setzte an seine Stelle Lesungen aus der Heiligen Schrift (Spr 10, 6—32), wie dies die Dominikaner bei ihrer Bücherreform 1552 wohl unter Anregung des Konzils von Trient getan haben. Hat ja Pius V. in Vollzug der Wünsche dieser Versammlung allen unechten und nicht von Heiligen stammenden Lesungen den Krieg erklärt, so daß in seinem Brevier selbst die durch jahrhundertelangen Gebrauch ehrwürdige Origeneshomilie trotz

[1] Act. SS. Mart. III, § 3, n. 17. [2] Lucot 107 ff.

[3] = Offic. Romanum (Franciscanum), Antiphonae et lectiones Nocturnorum de Offic. Carmel. (Lucot 116 190[2] 193[3] 194[1] etc.).

ihres tadellosen Inhaltes weichen und sowohl an der Weihnachtsvigil wie am Josephsfeste einer minder guten Lesung aus dem Matthäuskommentar des Hieronymus Platz machen mußte.

Außerdem haben manche Offizien ganz eigene Lesungen besessen, deren Verfasser unbekannt sind, die aber sämtlich fast uneingeschränktes Lob verdienen. In Basel ist vor 1479 ein Offizium[1] erschienen, dessen Lektionen in recht erbaulicher Weise alles zusammenstellen, was an erhabenen Gedanken über die Würde des Heiligen und an gemütvollen Zügen aus seinem Zusammenleben mit Jesus und Maria bei Vätern, Theologen und aszetischen Schriftstellern, besonders bei Gerson sich findet. Klingt auch bei der Erzählung des Lebensganges die apokryphe Tradition leise durch in dem Berichte des Stabwunders, so erschwingt sich anderseits die Darstellung wieder zum höchsten Flug der Gedanken bei der so überaus zuversichtlichen Schilderung der Macht des Heiligen in seiner Glorie. Diese Stelle, der Höhepunkt der ganzen Schrift, kehrt wieder als Responsorium der ersten Vesper und läßt sich auch in der Oration des Offiziums und der zugehörigen Messe erkennen. — Das von Kajetan eingeführte Dominikaneroffizium[2] hat ebenfalls ganz eigene, kürzere Lesungen für alle drei Nokturnen, die an Innigkeit der Betrachtung und Gediegenheit des Inhalts jenen von Basel in keiner Weise nachstehen und gleich diesen enden mit einem Bekenntnis vollsten Vertrauens auf die Macht des Verklärten. Bemerkenswert ist der Vergleich des Heiligen mit dem Cherub, welcher das Paradies bewachte: „Der seligste Joseph ist nämlich mit Recht ein Cherub, der den Weg zum Baume des Lebens behütet, weil er, mächtig durch das nach Erlangung aller Tugenden flammende Schwert der Gerechtigkeit Christum im Schoße seiner Mutter bewachte, bevor dieser geboren wurde und nach seiner Geburt ihn ernährte, denselben, von dem es heißt: Er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbäche.“[3] Die Responsorien bieten regelmäßig die evangelischen Texte zu den Erwägungen der Lektionen; ähnlich heben die Antiphonen jene Verse aus den Psalmen hervor, welche passend auf den hl. Joseph angewendet werden können. — Auffallend sind die sechs Lesungen in dem Offizium der Paul-Eremiten, sowohl durch ihre

[1] S. Literatur 1479: Hystoria de S. Ioseph ... Dieselbe Lektion etwas kürzer und nüchterner gefaßt bei Trithemius, Historiae ... (1507).

[2] Abgedruckt bei Lucot 212 ff.

[3] Ad Matut. lect. 3; R. 3 = R. in 1 Vesp.: Cherubim collocavit Dominus, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae: * Cuius fructu homo vivat in aeternum. V. Ioseph autem cum esset iustus et nollet eam traducere, voluit occulte dimittere eam. Derselbe Gedanke ist auch durchgeführt von Isolani (III, cap. 19).

Kürze als durch den Inhalt; sie erzählen nämlich, ohne deswegen auf das Lob des Heiligen zu vergessen, zumeist nur die Vermählungsgeschichte in der landläufigen Auffassung der damaligen Zeit. Damit stimmt denn auch der übrige Teil des größtenteils eigenen Offiziums überein, der aus dem Formular der Franziskaner genommen ist, mit Ausnahme der dem Evangelium entlehnten Antiphonen der Laudes. — Das Offizium der schottischen Kirche von Aberdeen verwendet als Lesungen das Werk eines Dominikaners Albert[1], der zeitweise mit Albert dem Großen fälschlich identifiziert wurde[2]. Dieser Annahme widerspricht aber die affektierte, nach Reimen haschende Sprache bei aller Nüchternheit der Gedanken, ferner die Verwendung apokrypher Züge, welche von diesem großen Lehrer abgelehnt wurde. Am Schlusse wendet sich der Verfasser in lebhafter Apostrophe an den Heiligen, um ihn sein Glück aus dem süßen Verkehr mit Jesus preisen zu lassen.

Es fehlt auch nicht an ganz eigenen Offizien des hl. Joseph, von denen die Haupttypen hier einer genaueren Betrachtung unterzogen werden sollen; auf all die verschiedenen Entlehnungen und Kombinationen aus demselben einzugehen, würde zu weit führen. Die hervorragendsten von diesen waren, dem Geiste der Zeit entsprechend, Reimoffizien, die teils nur in gereimter Prosa teils auch in gebundenen Versen abgefaßt waren. Die Hymnen, wie wir sie in den vorliegenden Formularen finden, waren nicht immer unzertrennliche Bestandteile derselben; sie waren nachweislich manchem Wandel unterworfen und wurden zuweilen durch die Hymnen des Commune ersetzt.

Unter den Reimoffizien des hl. Joseph nimmt nach Form und Inhalt die erste Stelle unstreitig jenes der Karmeliter[3] ein, das unter allen auch das älteste ist. Die beste Textesgestalt bietet die Aufzeichnung des Beichtvaters German Sakch in Regensburg (1434), während das von Lucot veröffentlichte Karmeliteroffizium (15. Jahrh.) und noch mehr jenes von Basel (von 1479) manche entstellte Lesart und sonstige Abweichungen enthalten. Die Unterschiede in den zwei ältesten Formen legen die Vermutung nahe, sie seien beide schon ziemlich weit von einer

[1] Gedruckt in: Iacobus de Voragine, Legenda aurea, impr. Lovanii in domo Ioannis de Westfalia 1485 (Mch., Incun. c. a. 2° 1703 b), fol. 154, und in einer Kölner Ausgabe des gleichen Werkes 1483 (Act. SS. Mart. III, § 3, n. 16) im Anhang der deutschen Heiligen: Ad nostri Salvatoris honorem et gloriam sempiternam. . . . De Ioseph viro sanctissimo, gloriosae semper Virginis Mariae sponso castissimo, prece motus humili supplicantium ipsumque Ioseph affectu cordis intimi venerantium (!), loco matutinalium lectionum, ego cunctorum minimus clericorum et infimus sacerdotum Albertus frater O. Pr., divina mihi succurrente (gratia) quaedam sub compendio recitare curavi. . . .

[2] Vgl. Lucot 42 212[1]; Act. SS. a. a. O.; Pfülf 155. [3] S. Anhang IV 1.

ursprünglichen Vorlage entfernt, und diese selbst geht wohl noch ins 14. Jahrhundert zurück und ist in der Ordensfamilie der Karmeliter entstanden. Dadurch erklärt es sich auch, wie Gerson in seiner Konzilsrede 1416 auf das „Offizium von Jerusalem" sich beziehen konnte; die von ihm angedeutete Stelle über die Heiligung des Nährvaters Christi findet sich tatsächlich in der Antiphon zum Magnifikat der ersten Vesper. Die Antiphonen, vierzeilige Strophen aus kurzen, meist trochäischen Versen mit Kreuzreimen, schließen sich in der Matutin den Psalmen an, in Vesper und Laudes bewegen sie sich in allgemeinen Wendungen des Festgedankens. Wertvoll dagegen sind die Responsorien der Matutin samt jenen der Vesper. In freierem Versmaße abgefaßt, verherrlichen sie den Heiligen in seinen alttestamentlichen Vorbildern; da wird er gepriesen als Noe, der die Arche lenkt, als Hüter des Paradieses, als Bräutigam der Mutter des Lebens; er wird verglichen mit Jakob in seiner Liebe zu Rachel, mit Joseph dem Reinen, dem Retter Ägyptens, mit Moses vor dem brennenden Dornbusch, mit Aaron, dem Träger des blühenden Stabes. Herrlich ist im neunten Responsorium die Schilderung seines beseligenden, zärtlichen Verkehres mit dem Gotteskinde. Ursprünglich hat zu diesem Offizium anscheinend nur der eine Hymnus für Vesper und Matutin gehört, der nach Art des Pange lingua die erhabenen Aufgaben unseres Heiligen darstellt; die Karmeliter beteten ihn in verkürzter Form. Für die Laudes war anfänglich kein Hymnus vorgesehen; deshalb haben die Karmeliter an dieser Stelle die Antiphonen der Vesper zu einem Hymnus zusammengefügt, und in Basel wurde eine eigene recht unbeholfene und teilweise unverständliche Dichtung eingesetzt[1].

An Verbreitung wurde dieses durchaus edle Offizium überholt durch das Formular der Franziskaner[2], welches an Wert weitaus ihm nachsteht; während ersteres sich mehr in die Betrachtung der inneren Größe des Heiligen versenkte, verweilt das letzte ausschließlich bei seinen äußeren Lebensverhältnissen, ohne hierbei im geringsten zu unterscheiden zwischen den sichern Nachrichten der Evangelien und den unverbürgten Zügen der Apokryphen; ganz im Geiste der dichterischen Volkstradition wird ein einheitliches Lebensbild entworfen, dessen einzelne Striche der Reihe nach auf die Antiphonen und Responsorien verteilt sind. Etwas höher erheben sich die Antiphonen der Laudes, welche sich mit der Herrlichkeit des Nährvaters in der himmlischen Verklärung befassen und im Benediktus mit einem schönen Gebete ausklingen. Auch der zugehörige Hymnus hilft mit, diesen Eindruck zu wahren; er preist die unversehrte Reinheit des Bräutigams Marias und ist ein inniges Gebet

[1] S. Anhang V 1. [2] Ebd. IV 2; V 2.

um dessen Schutz zu gleicher Bewahrung dieser Tugend. Die beiden andern Hymnen können sich mit ihm an Gehalt nicht messen, wenngleich sie nach Disposition und Versmaß zusammengehören. Diesem Offizium war anscheinend keine lange Lebensdauer beschieden. Es wurde nachweislich im Jahre 1490 zum erstenmal gebraucht, vielleicht ist es gleich den Hymnen noch um ein Jahrzehnt älter; doch ist es in dem Kreise, dem es seine Entstehung und Verbreitung verdankt, bereits 1520 wieder abgelehnt; im Franziskaneranhang eines römischen Breviers sind all seine Dichtungen, auch die Hymnen, durch das Commune ersetzt. An andern Orten jedoch hat es um diese Zeit erst Aufnahme gefunden (z. B. Chiemsee 1515, Brixen 1516) und sich stellenweise sogar bis ins 17. Jahrhundert erhalten (z. B. Langres 1604).

Ein anderes Reimoffizium hatten die nordischen Kirchen[1] Lund, Vesteräs und Strengnäs (1495); dieses ist zwar inhaltlich nicht zu beanstanden, da es, abgesehen von ein paar flüchtigen Andeutungen der apokryphen Tradition, ganz auf verlässigem Boden steht; doch weder die Gedanken noch die ganze Art der Darstellung erheben sich über ein bescheidenes Mittelmaß, wenn auch stellenweise ein gewisser Anlauf zu höherem Schwunge genommen ist. Neu ist höchstens, daß hier einige Gedanken der Schriftexegese ausgesprochen sind, denen man sonst in der Liturgie nicht begegnet: Joseph wird betrachtet als ein Typus Christi, des keuschen Bräutigams der Seelen, und als Muster der geistlichen Vorgesetzten, die sich der Kirche vermählt haben; zufolge seines Amtes gilt er nicht bloß als Vater des Heilands, sondern auch als Vater der unzähligen Erlösten (pater plurimorum). Die äußere Form ist die der gewöhnlichen kirchlichen Dichtungen, der kurze jambische oder trochäische Vers, in vier- oder sechszeiligen Strophen mit Wechselreimen zusammengesetzt; in dieser Art sind die Antiphonen und Responsorien gehalten. Der beste Teil des Offiziums ist die erste Vesper und hier wieder die Antiphon zum Magnifikat, die in den entsprechenden Stücken der Laudes und zweiten Vesper eine Fortsetzung zu haben scheint. Zum Schwächsten aber zählen die Hymnen, die kaum mehr nüchterner gedacht werden können; zählt doch jener der Laudes ganz schulmäßig die Gründe auf, warum Maria vermählt sein sollte, und derjenige der Matutin müht sich ab mit der Darlegung, daß dem Heiligen die königliche und priesterliche Würde von Amts wegen zukomme. Als in Riga 1513 mit der Drucklegung des dortigen Breviers unter Erzbischof Jaspar Linde das Josephsfest eingeführt wurde, wurde das schwedische Offizium auch in dieser Kirche angenommen, doch mit interessanten Abweichungen. Aus den

[1] S. Anhang IV 3; V 3 4.

Antiphonen und Responsorien wurden alle Anklänge an die Apokryphen entfernt; das Wort senex (Greis) wurde überall getilgt, und das erste Responsorium der Matutin, welches das Stabwunder bei der Vermählung erzählte, wurde ersetzt; auch wurden neue Hymnen an Stelle der schwedischen eingeführt, die aber schon im 15. Jahrhundert in einem handschriftlichen Breviere der schwedischen Benediktiner sich finden. Ihr Dichter hat jene auf Johannes den Täufer zum Vorbild genommen und versucht, in der gleichen Gedankenfolge und im nämlichen Versmaß Josephs Leben und Größe zu besingen; doch konnte er die sapphische Strophe nicht bewältigen, und so bleibt sein Werk trotz der ansprechenden Gedanken ungenießbar. Nur für die Komplet waren mehrere Strophen des schwedischen Hymnus der Vesper zu einem eigenen Hymnus vereinigt.

Wie im hohen Norden scheint auch im Süden ein selbständiges Offizium den hl. Joseph verherrlicht zu haben; wenigstens sind von mehreren spanischen Kirchen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eigene Hymnen bekannt, die sich auch in einem Dominikanerbrevier von 1508[1] unter den Offizien der außerordentlichen Feste finden; sie zählen zu den schönsten Blüten geistlicher Poesie, die dem Nährvater Christi gewidmet wurden; das sapphische Metrum ist meisterhaft beherrscht; die Gestaltung der einfachen Züge aus den Evangelien verrät einen klassisch gebildeten Dichter. Der Hymnus der ersten Vesper verweilt mit besonderer Aufmerksamkeit bei dem Gedanken, daß Joseph der erste Zeuge und Anbeter bei den Geheimnissen der Menschwerdung war; in der Matutin wird der Flucht nach Ägypten und des heiligen Familienlebens gedacht. In den Laudes gilt der Hymnus einzig der Verherrlichung des glückseligen Hinscheidens und der Himmelsglorie des Heiligen, ein Zug, der wohl hier erstmals eine außerordentliche Beachtung findet; hierbei ist sowohl die apokryphe Tradition über dessen Alter gestreift als auch die von Gerson vertretene Ansicht über die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt leicht angedeutet. Ob auch die sonstigen Teile des im Dominikanerbrevier gebotenen Offiziums auf der spanischen Halbinsel üblich waren, entzieht sich bisher noch der Kenntnis. Die Responsorien der Matutin wiederholen Texte aus den vorausgehenden Lesungen von Augustin und Origenes, während die treffenden Antiphonen aus der bekannten Homilie des hl. Bernhard genommen sind und die Antiphonen der Laudes dem Evangelium folgen. Dieses Offizium meint wohl Papebroek, wenn er in den Acta Sanctorum berichtet, daß es in einem römischen Brevier von 1522 das Franziskanerformular verdrängt habe; und wahrlich, es verdient das Lob, das er hierbei ihm spendet.

[1] S. Anhang V 6.

Einer eigenen Beachtung würdig, des Inhalts wie des Verfassers wegen, ist das Offizium von Straßburg und Speier. Es stammt von dem bekannten Humanisten Jakob Wimpfeling[1] (1450—1528), der als Domprediger von Speier und später als geachteter Lehrer an der Universität Heidelberg sowie als fruchtbarer Schriftsteller sich einen angesehenen Namen gemacht hat. Von welcher Seite die Anregung zu diesem Werke ausgegangen ist, ob vom Verfasser selbst oder von Bischof Albrecht von Straßburg, der es zuerst annahm und in den kirchlichen Gebrauch einführte, entzieht sich der Kenntnis. Das Offizium ist ein Werk aus einem Guß. Nach eigenem Bekenntnis hat Wimpfeling alles Apokryphe beiseite gelassen und sich an die sichern Angaben des Evangeliums gehalten, dazu dann die Schriften des Bernhard von Clairvaux, Peter d'Ailly und Johannes Gerson benutzt. Das gibt sich vor allem in den Lektionen kund; hier ist das Schönste zusammengetragen, was sich in diesen Quellen über die Tugenden, den Adel und die Auszeichnungen des hl. Joseph findet, und ist mit großem Geschick zu einer Lobrede verarbeitet, welche deutlich den innigen Verehrer des Nährvaters Christi erkennen läßt. Die Responsorien sind nur der Widerhall jener Gedanken, die in den Lesungen besonders betont werden; das letzte von ihnen preist auch die Heiligung Josephs im Mutterschoße. Die Antiphonen der Matutin sind aus Bernhards Homilie genommen, während jene der Laudes von Wimpfeling selber in edeln Distichen gedichtet und jene der ersten Vesper als kurze Ermunterungen zur Verehrung des Heiligen abgefaßt sind. Die Vesper belebt ein schwunghafter, klassisch anmutender Hymnus in asklepiadischen Strophen; auch die Komplet hat einen solchen in sapphischem Metrum erhalten, während jener der Horen sich im gewöhnlichen Jambenversmaß bewegt. In diese edeln Formen ist ein Gedankeninhalt gegossen, der ihrer würdig ist; der letzterwähnte Hymnus greift einen von Gerson öfters betonten Gedanken auf, indem er mit dem Lobe der „irdischen Dreifaltigkeit Jesus Maria und Joseph" anhebt und eine Dichtung des Pariser Kanzlers etwas umgestaltet. Auch dieses Offizium erhält von dem Bollandisten Papebroek[2], dem es im Speierer Brevier vorlag, die Anerkennung, daß es in keiner Weise einer Verbesserung bedürfe.

Wimpfeling ist nicht der einzige unter den Humanisten, der sich die Verehrung des hl. Joseph angelegen sein ließ; sein Freund Johannes Trithemius[3] (1462—1516), der berühmte Abt des Benediktinerstifts Sponheim, hat ebenfalls ein Offizium zu Ehren des Bräutigams Marias geschrieben, das zwar nicht in kirchlichen Gebrauch kam, aber interessant

[1] S. Anh. IV 4; V 5. [2] Act. SS. Mart. III, § 3, n. 18. [3] S. Literatur 1507.

ist wegen seiner Zusammensetzung. Denn es stimmt der Hauptsache nach wörtlich überein mit dem Formular von Basel, wie überhaupt die beiden Bücher, welche diese Offizien enthalten, durchgängig die größte Verwandtschaft zeigen; nur hat Trithemius die Lektionen kürzer gefaßt und aus eigenem die sechste Lesung angefügt. Doch auch das nordische Offizium war dem Gelehrten schon in die Hände gekommen, und aus diesem nahm er neben mehreren Kleinigkeiten die Responsorien der zweiten und dritten Nokturn und den Hymnus der Vesper, den er für die Matutin einsetzte. Überdies gab er den Horen eigene Hymnen, die er aus der Kölner Sequenz der Josephsmesse entlehnte. Das Werk stammt aus der Zeit, da Trithemius in Würzburg weilte, und ist 1507 zu Pforzheim bei Thomas Anselm im Druck erschienen; es ist nicht das einzige Zeugnis, welches von des Gelehrten Andacht gegen den Nährvater Christi Kunde gibt.

Die Andacht zum hl. Joseph lag also — dies ergibt sich aus vorliegender Untersuchung — ganz im Geiste der Zeit, und die äußeren Formen, welche sie angenommen, die Werke und Schriften, welche sie geschaffen hat, gehören trotz mancher Unbeholfenheit nicht gerade zu den minderwertigsten Produkten dieser an edeln Dingen nicht allzu fruchtbaren Periode. Die große Zahl und die Verschiedenheit der liturgischen Formulare weisen darauf hin, daß ohne eigentliche gegenseitige Fühlungnahme der verschiedenen Kreise der Kult des Heiligen wie eine spontane Erscheinung aufgetreten ist, und diese Tatsache im Zusammenhalt mit der räumlich weit ausgreifenden Verbreitung des Festes läßt klar erkennen, daß mit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Andacht zum hl. Joseph wie von selbst die ganze katholische Welt erfaßt. Wie die Blumen im Frühlinge aus der Erde hervorbrechen, eine neben der andern, ohne gegenseitige Abmachung und Rücksichtnahme, eben weil ihre Zeit gekommen ist: so sprießen von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ab überall im Garten der Kirche die Blüten frommer Andacht hervor, ohne daß es hierfür einer fremden künstlichen Anregung oder einer planmäßig angelegten Bewegung bedurft hätte.

5. Das Fest der Vermählung der seligsten Jungfrau.

(Festum Desponsationis B. M. V.)

Was Gerson so lebhaft gewünscht, so dringend befürwortet, so tatkräftig angestrebt hatte, war trotz des scheinbaren anfänglichen Mißerfolges bald über Erwarten rasch durchgedrungen; ehe noch hundert Jahre vergingen, feierte man fast überall Feste zu Ehren des hl. Joseph. Doch hatte die Entwicklung einen etwas andern Gang genommen, als jener beabsichtigte, der sie inaugurierte: während Gerson anfänglich das eheliche

Verhältnis zwischen Maria und Joseph durch eine Erinnerungsfeier geehrt wünschte, hatten die Kirchen dem Bräutigam der Gottesmutter allein ihre Aufmerksamkeit zugewendet und feierten sein Gedächtnis nach Art des Todestages bei andern Heiligen; auch in der Festsetzung des Tages war Gersons Vorschlag nicht durchgedrungen; man hielt sich hierfür an das Martyrologium Hieronymianum, dessen Datum durch die frühere Übung verschiedener Kirchen empfohlen war.

Doch wurde Gersons Idee nicht ganz beiseite gesetzt. In Chartres, wo er das Testament seines Freundes Chiquoti vollziehen durfte, konnte er tatsächlich seinen Gedanken verwirklichen, und wenn man in den Missalien des folgenden Jahrhunderts (1529 1535 1552)[1] unter den Votivmessen eine solche findet, welche die Vermählung Marias mit Joseph verherrlicht, so ist das wohl auf seine Anordnung zurückzuführen. Weicht das Formular auch mehrfach von dem seinigen ab, so entspricht es doch völlig seinen Gedanken, und auch die Prosa dieser Messe[2] stammt von ihm. Die gleiche Messe, doch mit einer andern Prosa[3] findet sich ferner in Missalien von Autun (1493 1555)[4] und Orleans (1519 1523)[5]; in letzterer Diözese besteht, nach dem Proprium zu schließen, diese Gedächtnisfeier noch im Jahre 1673[6], doch sind die Gesangsteile und die Lektion aus der Muttergottesmesse genommen, wobei die Prosa ausfällt; dadurch gewinnt die Feier mehr den Charakter eines Marienfestes. Die Prosa Gersons ist auch in einem Missale der Martinuskirche zu Tours vom Jahre 1529 und in einem solchen des Ordens von Fontevrault 1534[7] geboten, wohl ein Hinweis, daß dort nicht minder sein Wunsch erfüllt worden war. Ob auch sonst in den Kirchenprovinzen von Reims, Sens und Rouen die Erlaubnis des Kardinals Alamanus von Pisa Früchte gezeitigt hat, entzieht sich noch der Kenntnis; zu Reims und Sens wurde im 16. Jahrhundert wohl ein Josephsfest gefeiert, doch zeigt die Messe von Reims keinerlei Anklang an Gersons Gedanken[8]; ob also auch das Vermählungsfest dort Eingang gefunden hat, müßte erst noch festgestellt werden.

[1] Missale Carnotense 1529 u. 1535 samt Messe bei Lucot 262; von 1552 die Prosa angegeben bei Chevalier, RH 180. Lucot hat leider den Tag der Feier nicht angegeben.

[2] Prosa: Ad Ioseph mittitur bei Lucot 274; Gerson. opp. IV 740.

[3] Prosa: Collaudemus cum canticis bei Lucot 264; Chevalier, RH 3652.

[4] Nach Angabe der Prosa bei Chevalier a. a. O.

[5] Missale Aurelianense: Lucot 262; Chevalier a. a. O.

[6] Lucot 272[2]: inter Missas, quarum usus est per hanc dioecesim; die Messe ist de B. M. V. pro tempore occurrente, Evang. „Cum esset desponsata", Orationes wie früher 1519.

[7] Chevalier, RH 180.

[8] Missa de Communi cum Evang. et Oratt. ppr.: Lucot 302.

Gersons Anregung hat auch da, wo man die von ihm befürwortete Feier nicht aufnahm, wenigstens so weit sich wirksam erwiesen, daß man das allmählich auftretende Josephsfest und dessen Eintrag im Martyrologium des Usuard auch in seinem Sinne als ein Gedächtnis der Vermählung auffaßte, nicht bloß als eine Erinnerung an dessen Hinscheiden. Zeuge davon ist die additio Coloniensis ad Usuardum, vertreten in der großen Köln-Lübecker Ausgabe 1490, sowie die Ausgabe Grefgens 1515, welche beide Tatsachen verbindet[1]. Das Gleiche tut später Petrus Canisius in seiner deutschen Bearbeitung des Kirchenkalenders 1562, während in der dritten Auflage, die nach dem Konzil von Trient 1599 erschien, die Vermählung gestrichen ist[2].

Das 16. Jahrhundert brachte dieser Idee eines Vermählungsfestes einen nicht unbedeutenden Fortschritt, indem jetzt auch einflußreiche Orden dasselbe annahmen; damit trat aber gleichzeitig ein Umschwung in der Auffassung ein: es wurde immer mehr zu einem ausschließlichen Marienfeste. Dieser Charakter tritt erstmals entschieden hervor bei dem Feste der Annunziaten, die um 1500 von der früheren Gemahlin des französischen Königs Ludwig XI., der hl. Johanna von Valois († 1505), gestiftet worden waren. Dieser Orden hatte sich die besondere Verehrung der Tugenden Marias zur Aufgabe gesetzt und erlangte von Papst Leo X. im Jahre 1517 zugleich mit der endgültigen Bestätigung seiner Regel auch die Erlaubnis, zehn Muttergottes-Messen während des Jahres nach eigens approbierten Formularen zu feiern; darunter befand sich auch eine Messe der Vermählung Marias[3]; das betreffende Fest wurde am 22. Oktober als duplex II. classis begangen[4]. Im Meßformular wird der hl. Joseph kaum mehr erwähnt; die Verehrung gilt der Maria als Braut, die mehr durch besondere Gnadenauszeichnung mit Gott als durch die Ehe mit „dem Zimmermann" verbunden ist. Als reines Marienfest erscheint diese Feier bei den Franziskanern, die am 21. August 1537 durch ihren Generalkommissär Johannes Calvus von Papst Paul III. die Vergünstigung erwirkt hatten, ein Fest der Vermählung am 7. März als duplex maius zu begehen[5].

[1] S. oben S. 109 f.

[2] Petrus Canisius, Martyrologium, Dillingen 1562 (3. Aufl., ebd. 1599); 19. März: „... item ist heut geschehen die Vermählung der heiligen hochgelobten ewigen Jungfrau Maria mit dem heiligen keuschen Joseph. Item die Verscheidung desselben heiligen Joseph."

[3] Colvenerius II 156, ad 29. Aug. (Tag der päpstl. Bestätigung); dort auch die Messe.

[4] Colvenerius, Kalend., 22. Oct. Holweck, Fasti Mariani (Friburgi 1892), ad 23. Ian.

[5] Wadding, Annales Minorum XVI 428, n. 83. Colvenerius a. a. O. ad 23. Ian. Das Privileg sei oraculo vivae vocis gegeben.

Veranlaßt zu einer solchen Bitte waren sie wohl durch die Annunziaten, deren Leitung ihnen war anvertraut worden. „Bis zur Festsetzung eines eigenen Offiziums", die jedenfalls vom Papste in Aussicht genommen war, sollten sie Messe und Offizium vom Feste der Geburt Marias benutzen mit den selbstverständlichen Änderungen der Festbezeichnung; dazu das Evangelium von der Vermählung der Gottesmutter. Daher mag es auch kommen, daß in späteren liturgischen Büchern des Ordens dieses Fest sich nicht eigens erwähnt findet; doch bezeugt dessen Geschichtschreiber Lukas Wadding, daß nach Ausweis von gedruckten Brevieren aus dieser Zeit der Orden tatsächlich das Fest feierte, ebenso wie viele andere Kirchen und Nationen, die das gleiche Offizium rezitierten[1]. — Auch die Serviten haben um diese Zeit sich der gleichen Feier angeschlossen und dafür den 8. März gewählt; ihr General Philipp Ferrarius († 1626), der davon berichtet, fand nach den Büchern des Ordens diese Übung schon seit längerer Zeit eingebürgert[2]. — Die Kartäuser beschlossen auf ihrem Generalkapitel von 1567, ebenfalls dieses Fest mit Messe und festlichem Offizium zu feiern, um von Gott die Heilung der Schäden ihrer Zeit und die Wiederbevölkerung ihrer Klöster mit der notwendigen Zahl tüchtiger Kräfte zu erflehen[3].

Neben den Orden ist vielleicht Arras die erste Kirche, welche in ähnlicher Weise die heilige Verbindung Josephs mit Maria ehrte. Der dortige Kanonikus Eustathius Fouet bewog im Jahre 1556, zur Zeit als der spätere Kardinal Granvella dort Bischof war, das Kapitel der Kathedrale, dieses Fest als duplex am 23. Januar zu feiern, und bald ging dieser Gebrauch auch auf die ganze Diözese über[4]. Das Offizium hierfür hatte einer der gefeiertsten Dominikaner jener Zeit verfaßt, der gelehrte Petrus Auratus (Piere Doré, † 1569)[5], der als Prediger und Gewissensrat des Herzogs Claudius von Lothringen und seiner

[1] Wadding, Annales Minorum XVI 428, n. 83.

[2] Colvenerius, Kalend. ad 23. Ian.

[3] Révue Bénéd. 152 (nach Trombi, Storia ... di S. Brunone e dell' ordine Cartusiano X 298, ccxv. Es scheint sich hier nicht um das Vermählungsfest, sondern um das Josephsfest zu handeln; denn die Ephemerides Ordinis Carthusiani (ed. Leo de Vasseur, Monstrolii 1891) III 244 (8. Sept.) berichten von Bernhard Caraffus, Prior der großen Kartause (1566—1586): Autor etiam fuit Bernardus, ut Solemnitas S. Iosephi Patriarchae per totius Ordinis domos celebraretur. ...

[4] Ferreolus Locrius (Prediger in Arras), Maria Augusta, Atrebati 1608, 624. Colvenerius a. a. O. ad 23. Ian.

[5] Quétif-Echard, Scriptores O. Pr. II 203 ff. Das Offizium mit Begleitschreiben an Papst Paul III. gedruckt als Anhang zu Seconde partie des collations roialles in Ps. 21 (ebd. 207, n. 11); Verfasser fand beides in Dorés Werk L'image de vertu demonstrant la perfection et saincte vie de la B. H. Vierge

Gemahlin Antonia von Bourbon großen Einfluß und als fruchtbarer theologischer und aszetischer Schriftsteller ein bedeutendes Ansehen hatte; durch den Rat frommer Katholiken, wie er selbst eingesteht, insbesondere durch den Wunsch der frommen Herzogin wurde er dazu veranlaßt. Das Offizium hält sich in den Gesangsteilen meist an die Heilige Schrift, einesteils an die evangelische Erzählung des Festgeheimnisses, anderseits an die Texte, welche das Verhältnis der Ehe im allgemeinen beleuchten. Der eigentliche Festgedanke ist schön entwickelt in den langen und mitunter weitschweifigen Lektionen der ersten und zweiten Nokturn; sie sind eine Verherrlichung der Ehe überhaupt, insofern diese die gnadenreiche Verbindung Christi mit seiner Kirche sowie die liebevolle Hingabe Gottes an die auserwählte Seele, besonders an die reinste Jungfrau widerspiegelt (erste Nokturn); im besondern preisen sie dann die unaussprechliche Würde Josephs, „daß er zum wahren Ehemann jener auserwählt wurde, die Gott selber sich zur Braut erkor", daß er auch an Tugend, Heiligkeit und Gerechtigkeit einer solchen Braut würdig erfunden wurde (zweite Nokturn). Die Lesungen der dritten Nokturn sind jene von der Weihnachtsvigil (Homilia Origenis). Die schwächsten Teile dieses Offiziums sind unstreitig die Hymnen, die kaum mehr diesen Namen verdienen; das gleiche gilt von der Sequenz der Messe. Die Messe selbst bietet nichts Bemerkenswertes. Petrus Auratus hat also Gersons Gedanken durchgeführt, der das Vermählungsfest auch der Verherrlichung des hl. Joseph gewidmet wissen wollte; auch hierin stimmt er mit dem Kanzler überein, daß er die Andacht zur heiligen Ehe Marias und Josephs als Heilmittel in den Nöten der Kirche betrachtete: „Die Gläubigen werden dadurch eingeladen, die Fürbitte dieser beiden Personen zu erflehen, damit der gütigste Vater im Himmel alles, was in Zwietracht genugsam zerrissen ist, in seinem heiligen Frieden wiederherstelle, verbinde und versöhne."[1] Wohl auch auf Drängen jener Kreise, welche die Abfassung des Offiziums veranlaßten, hat Petrus Auratus dieses unterm 31. März 1546 an Papst Paul III. (1534—1549) gesandt mit der Bitte, es zu bestätigen und dessen Benutzung den Gläubigen zu erlauben; auch möge er ein Fest zum Gedächtnis dieser heiligen Vermählung einsetzen für den 22. Januar, den Tag, an welchem nach Angaben älterer Schriftsteller dieselbe stattgefunden habe. Erfolg scheint er damit nicht gehabt zu haben; der Papst hat sich wohl weiter nicht geäußert, da Petrus später nichts davon zu berichten weiß, und im eigenen Orden

Marie, Paris 1559, chap. 10, fol. 120^{v}—133. Es ist kein rhythmisches Werk, wie Holweck (Fasti Mariani, ad 23. Ian.) annimmt. Der Brief auch bei Ferreolus Locrius a. a. O. 623; Colvenerius a. a. O. I 65 f.

[1] Schluß des Briefes an Papst Paul III.

der Dominikaner läßt sich zur damaligen Zeit weder die Feier eines solchen Festes noch der Gebrauch des vorliegenden Offiziums nachweisen[1]. Petrus Auratus war übrigens nicht der einzige, der die Einführung dieses Vermählungsfestes wünschte; bei Beginn des 17. Jahrhunderts werden aus den Kreisen von Theologen mehrere solcher Stimmen laut, und einer derselben verlangt, „daß diese Vermählung einmal von der Gesamtkirche kraft päpstlicher Anordnung mit besonderer Verehrung und freudevoller Festlichkeit soll gefeiert werden; das sei recht und billig“[2].

Doch hat auch ohne die Empfehlung des Heiligen Stuhles dieses Fest eine ziemlich weite Verbreitung gefunden, wie es scheint, hauptsächlich in Belgien und Nordfrankreich. Die Kirche von Maubeuge (Melbodium) in Französisch-Hennegau schloß sich ganz an den Gebrauch von Arras an; in Douai tat man ein Gleiches, doch wählten die einzelnen Kirchen verschiedene Tage; während die Pfarrkirche St Nikolaus mit Arras ging, feierte die Kollegiatkirche St Amatus den folgenden Tag und die Pfarrkirche St Albinus mit den Dominikanern den 6. Februar. Auch aus Olmütz haben wir Kunde von diesem Fest, das dort am 18. Juli begangen wurde, und Colvenerius bezeugt uns, daß es noch in vielen andern Kirchen durch die Andacht der Gläubigen gefeiert werde[3]. Ein niederländisches Brevier von 1543 aus der Druckerei des Johann Steels zu Antwerpen enthält dieses Fest am 8. März, dem Tage der Serviten, mit einem Offizium, dessen Lektionen aus Petrus Chrysologus (sermo 145) genommen sind. Also auch hier ist der hl. Joseph noch eingehender berücksichtigt[4]. Es gab überdies damals noch ein viertes Offizium, zusammengestellt von Doktoren der Theologie zu Löwen, das möglicherweise auch in Spanien Eingang gefunden hat[5].

[1] Colvenerius (Kalend. ad 23. Ian.) nimmt als Vermutung an, daß Paul III. dem Wunsche Dorés zugestimmt habe, da er neun Jahre früher das gleiche Fest den Franziskanern zugestanden hat. Act. SS. Mart. III, § 7; Benedikt XIV. (De festis II, cap. 13) behaupten auf des Colvenerius Autorität hin dies und noch mehr, nämlich daß der Papst noch den Auftrag zur Abfassung des Offiziums gegeben usw. Doré hat 1559, also 13 Jahre später, sein Offizium samt Begleitschreiben abdrucken lassen, redet aber mit keiner Silbe weder von einem Auftrage noch von einer Bestätigung des Papstes, und doch wären solche Momente seinem Wunsche nach Einführung des Festes nur förderlich gewesen. Er stellt sein Werk als reine Privatarbeit hin.

[2] Colvenerius a. a. O. [3] Ebd. [4] Ebd. ad 8. Mart.

[5] Schultingius († 1604), Bibliotheca ecclesiastica III, Coloniae 1599, pars 2, p. 202 ff: haec sequentia 12 officia ecclesiastica composita sunt a quibusdam Doctoribus Theologiae Lovaniensibus ... quibus nihil deest ad perfectionem nisi approbatio Romani Pontificis aut alicuius celebris episcopi, ut in ecclesia publice legi possint; p. 212 vor dem sechsten Offizium der Vermerk: Exstat pro-

Es ist ganz aus Schrifttexten zusammengesetzt, nur die Lesungen der zweiten und dritten Nokturn sind verschiedenen Vätern entnommen, und einige Responsorien stammen aus dem Marienoffizium. Auch hier noch ist neben den verschiedenen mystischen Deutungen ausgiebig der Ehe des hl. Joseph gedacht.

Nach der Auffassung dieser Zeit ist also das Fest der Vermählung in gleicher Weise der Verehrung Josephs wie Marias geweiht; sind ja doch in der Ehe selbst beide Gatten rechtlich gleichgestellt, wenn auch diese vorliegende Verbindung von der überragenden Würde Marias ihren eigentümlichen Wert erhält. Doch hat unter der Weisung des römischen Stuhles auch schon eine Richtung eingesetzt, welche dieses Fest zu einem gewöhnlichen Marienfeste umgestalten will. Dies ist der Stand der Sache um die Zeit des tridentinischen Konzils; die dort eingeleitete Reform der liturgischen Bücher hat vorerst einen Stillstand der Bewegung gebracht und dann das Fest als reines Marienfest neu eingeführt.

Drittes Kapitel.

Die theologische und erbauliche Literatur über den hl. Joseph.

1. Gerson.

Wie in Bezug auf den liturgischen Kult, so haben auch bezüglich der theologischen Betrachtung des hl. Joseph die Anregungen Gersons sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Er hat eigentlich zum erstenmal entschieden betont, daß dem reinsten Bräutigam Marias eine selbständige Beachtung gebühre, und er hat in dieser Beziehung auch vorbildlich gewirkt. Die eingehende Erwägung der hohen Vorzüge seines Patrons, wie sie in seinem Freundeskreis gepflegt wurde, hat Gedanken zur Reife gebracht, die bis dahin noch nicht gehört wurden.

Grundlage und Ausgangspunkt für seine Aufstellungen ist ihm die in so langwierigen Kontroversen erhärtete Wahrheit, daß Joseph der wirkliche Ehemann der seligsten Gottesmutter ist; daraus ergibt sich für ihn der naheliegende Schluß, daß, da Gott selbst die Auswahl getroffen,

---

prium Sanctorum Hispanorum, qui generaliter in Hispania celebrantur ad formam Officii, non redactum ex apostolica concessione et auctoritate Pii V et Gregorii XIII Pont. Max. Dann folgt: 6. Exspectatio B. M. V.; 7. Isidorus; 8. Ildephonsus: haec tria non sunt a Lovaniensibus accepta; 9. VII dolorum B. M. V.; 10. in festo X evangelicarum virtutum B. M. V. (apud Lovanienses: recollectio omnium festorum B. M. V.); 11. in festo Desponsationis B. M. V. (ob auch in Spanien?); p. 221 ff: Officium cum Missa de Desp. B. M. V.

der Bräutigam einer solchen Braut möglichst würdig und ebenbürtig erscheinen müsse[1]; denn „wie die Schande eines Sohnes ein Vater ohne Ehre ist (Sir 3, 13), so wäre auch die Schande einer Braut ein Bräutigam ohne Ehre". Und Gerson glaubt, aus dieser Voraussetzung und aus noch andern Gründen eine Reihe von Privilegien ableiten zu können, die gleichsam die passende Ausstattung zu einer so hohen Würde bilden; Joseph mußte vom ersten Augenblick seines Lebens bis über den Tod hinaus privilegiert sein. „Aus diesen genannten Voraussetzungen läßt sich nun", sagt Gerson den Konzilsvätern von Konstanz, „die Frage lösen, warum vom Lobe, von der Würde, den Vorzügen, den Tugenden, Taten und Handlungen Marias sowohl wie Josephs die Heilige Schrift nicht mehr berichtet; denn die ganze Welt würde die Bücher nicht fassen, welche darüber zu schreiben wären. Auf Grund solcher Voraussetzungen findet ein andächtig betrachtender Geist wie auf einem überaus fruchtbaren, reichen und weiten Saatfelde genug, um sich leicht zu erheben zu jedwedem Lobe Marias und Josephs, indem er ihnen mit Recht, sei es vollinhaltlich oder wurzelhaft, all das Lob zuschreibt, das in andern Geschöpfen, auch den Engeln, sich findet. Es hat nämlich nach Dionysius die hierarchische Ordnung das Eigentümliche, daß die niedern Kräfte in den höheren auf vollkommenere Weise enthalten sind, wie die Weisheit vollkommener ist in den Seraphim als in den Cherubim. Nun aber ist Maria über die Chöre der Engel erhoben durch Gnade und Glorie, ob auch Joseph, wage ich nicht zu leugnen, vermesse mich aber auch nicht, es zu behaupten. Es lassen sich also bei diesen beiden die Vollkommenheiten aller übrigen vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfe, auch der Engel, in hervorragender Weise wiederfinden und zuschreiben. Welch ein weites Feld sich da eröffnet zur Empfehlung beider, kann jeder erkennen, der aufmerksam zusieht und durch die Betrachtung eintritt in die ausgedehnten Gefilde aller Tugenden, Gaben, Seligkeiten, Geistesfrüchte und ähnlicher Dinge." Bei einer so hochgesteigerten Auffassung vom heiligen Nährvater Christi lassen sich freilich viele Schlüsse ziehen, die über die bisher bekannten Gedanken weit hinausgehen. Will man jedoch dem Kanzler nicht unrecht tun, so muß man genau beachten, welchen Wert er selber seinen Aufstellungen beimißt. Auf dem Konzil hat er auch darüber sich ausgesprochen: „Unser Gedankengang wird den heiligen und frommen Vätern folgen, welche zur Erbauung frommer Herzen viel über heilige Personen und göttliche Dinge gesprochen haben, das, wie sie wohl wußten, mehr mit der Wahrscheinlichkeit einer Ver-

[1] Vgl. für das Folgende hauptsächlich: Sermo in Nativ. B. M. V., Considérations sur St Joseph.

mutung als mit der Festigkeit des Glaubens festgehalten werden darf. So will ich auch das meiste von dem, was ich sagen werde, verstanden wissen; es soll nicht so fast das vorgebracht werden, was wirklich geschehen ist, als vielmehr das, was im frommen Glauben angenommen werden kann, ohne daß ich es vermessentlich behaupten oder der Meinung der Väter Eintrag tun möchte."

Wie Maria, die Mutter Jesu, schon vor ihrer Geburt geheiligt wurde, „so kann man auch", glaubt Gerson [1], „gleiches von ihrem jungfräulichen Manne Joseph in frommer Gläubigkeit annehmen, wenn auch nicht gerade in gleicher Weise. Der Unterschied kann vielleicht so angegeben werden, daß Joseph erst, nachdem er die Erbsünde sich zugezogen, im Mutterschoß geheiligt wurde durch die Begierdtaufe, wie Johannes der Täufer und viele andere". Es handelt sich hier um einen Analogieschluß, genommen aus der damals allgemein zugegebenen Voraussetzung, daß Gott auch andern Heiligen dieses Privileg gewährt habe, so vor allen seinem Vorläufer und vielleicht dem Propheten Jeremias, wie die Heilige Schrift andeutet, und manchen andern, die infolge übertriebener Auslegung einfacher Väterworte als derart ausgezeichnet galten. Der spezielle Grund, für Joseph derartiges anzunehmen, liegt in seiner besonders engen Verbindung mit der Gottesmutter und dem Heilande, mit denen er vertrauteren Umgang hatte als alle Heiligen, der Täufer nicht ausgenommen. Äußere Zeugnisse weiß Gerson keine anzuführen außer dem erwähnten „Offizium der Kirche von Jerusalem" [2].

Mit dieser Gnadenauszeichnung hängt sachlich jene andere zusammen, daß die zum Schlechten neigende Begierlichkeit (fomes peccati) in Joseph erstickt war, ein Vorzug, der sich besonders im Zusammenleben mit der seligsten Jungfrau geltend machte; trotz ihrer Schönheit hat in ihm sich keine sinnliche Anwandlung geregt, der Anblick ihrer Keuschheit hat vielmehr auch in seinem Herzen die Liebe zu dieser engelgleichen Tugend noch mehr entflammt. Daraus ergibt sich auch seine beständige Jungfräulichkeit, die weder vor der Verbindung mit Maria, noch weniger in derselben je eine Einbuße erlitten hat; die Gründe für diese Meinung haben schon Gersons Vorgänger erörtert. Von diesem Standpunkte aus wendet sich der Kanzler scharf gegen die

---

[1] Sermo in Nativ. B. M. V., consid. II (opp. III 1349). Vgl. Considérations; Epist. Ecclesiis universis.

[2] Früher hatte man gar nicht daran gedacht, vom Nährvater Christi solches zu behaupten; so sagt z. B. Petrus von Poitiers († 1205): „Niemand kann wiedergeboren werden, bevor er geboren ist, es sei denn durch ein göttliches Wunder, wie man es von Jeremias, Jakobus, Johannes und der seligsten Jungfrau annimmt (Sentent. IV 2: MPL CCXI 1142).

aus den Apokryphen geschöpfte Meinung, als sei der hl. Joseph bei seiner Vermählung mit Maria bereits ein hochbejahrter Greis gewesen. Wenn man mit solchen Annahmen die beständige Reinheit dieses Mannes in der Ehe wahren wolle, so sei zu bedenken, daß der Heilige Geist hierin mehr wirken konnte durch Niederhaltung oder Ertötung der Begierlichkeit, als das hohe Greisenalter es vermag. Hierfür sprechen viele Gründe; einmal die Stelle des Propheten Isaias (62, 5): Der Jüngling wird mit der Jungfrau zusammenwohnen und der Bräutigam sich über die Braut freuen; — sie wird durch die gewöhnliche Glosse auf Joseph und Maria bezogen. Ferner sei Joseph mit dem (angeblich) zweiten Manne der hl. Anna, seinem Bruder Kleophas, ziemlich gleichalterig gewesen, müsse also noch in heiratsfähigem Alter gestanden sein. Am meisten aber widerspricht dieser Annahme dessen Aufgabe, der Mutter und dem Kinde die wichtigsten und beschwerlichsten Dienste zu leisten, wozu er als Greis untauglich gewesen wäre. Wie hätte endlich Marias guter Ruf geschützt und das Jesuskind als Josephs Sohn betrachtet werden können, wenn dieser offenbar nicht mehr zeugungsfähig gewesen? — Wenn er nun trotzdem auf bildlichen Darstellungen gern als Greis erscheint, so sei das fürs erste eine Andeutung seiner Reinheit nach dem Worte der Schrift: Als Greisenalter gilt ein unbeflecktes Leben (Weish 4, 9); dann ein Erfordernis der Klugheit in den ersten christlichen Jahrhunderten, damit man nichts Fleischliches bei Maria und Joseph vermuten konnte, — wenn man nicht lieber eine Art dichterischer Freiheit annehmen will. Übrigens finde sich Joseph auch in jugendlichem Alter abgebildet, wie man besonders in Deutschland häufig bemerken könne.

Ein weiteres Privileg führte Gerson den Konzilsvätern mit folgenden Worten vor: „Wir lesen, daß beim Tode Christi viele Leiber der Heiligen auferstanden, in die heilige Stadt Jerusalem gekommen und vielen erschienen sind. Mit Bezug darauf vielleicht sagt der Apostel (Hebr 11, 35): Weiber empfingen durch die Auferstehung ihre Toten wieder. Es überlege also ein frommer Sinn, ob man nicht annehmen soll, daß auch Joseph einer von diesen gewesen sei, daß er seiner liebsten Braut Maria erschien und sie tröstete, daß er endlich bei der Himmelfahrt Christi verherrlicht mitauffuhr — zweifellos der Seele nach, ob auch dem Leibe nach, weiß ich nicht, Gott weiß es —, und daß er zur Rechten Jesu selbst, d. h. in dessen größter Seligkeit seinen Platz erhielt."

Gerson hat außerdem sich viel mit den äußeren Lebensumständen des hl. Joseph beschäftigt[1] und auch hier manch eigene und neue Ge-

[1] Eine eigentliche Lebensbeschreibung bietet das Gedicht Iosephina; viele einzelne Züge sind besprochen im Rundschreiben an die Marienkirchen in der Konzilsrede und in den Considérations.

danken hervorgebracht. Das Lebensbild dieses Mannes stellt er sich ungefähr also vor: Joseph kam zu Maria in sehr nahe verwandtschaftliche Beziehungen, da sein Bruder Kleophas nach dem Tode Joachims der zweite Gemahl der heiligen Mutter Anna wurde[1]. Bei seinen jährlichen Tempelreisen lernte er infolgedessen Maria im Heiligtume näher kennen, und durch die Vermittlung der Verwandten kam so ein Verlöbnis zu stande. Joseph wurde zur Heirat gedrängt mit Rücksicht darauf, daß er zwei Linien, die des Jakob und des Heli, fortzupflanzen hatte, Maria dagegen, weil ein unfruchtbares Weib im Gesetze verflucht war. Diesen äußeren Umständen fügten sich beide, und Maria empfahl den Schutz ihres Gelübdes dem Herrn. Das Wunder des blühenden Stabes, welches die Apokryphen berichten, ist nach Gerson nicht von vornherein zu verwerfen, da diese Schriften neben vielem Falschen auch manches Wahre berichten und eine Ausscheidung nicht immer leicht zu treffen sei[2]. Nach mehreren Tagen nahm Joseph seine Braut in sein eigenes Haus zu Nazareth auf, um ihre Sitten zu beobachten. Inzwischen traf er auch die notwendigen Anstalten zur Hochzeit; er reiste wieder nach Jerusalem und von da nach Bethlehem, um seine dortigen Besitzungen zu besichtigen und seine Verwandten einzuladen. In diese Zeit fällt der Besuch des Erzengels Gabriel bei Maria und die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Bei seiner Rückkehr fand also Joseph, daß seine Braut vom Heiligen Geiste empfangen habe; sie selbst offenbarte ihm in aller Stille ihr wunderbares Geheimnis in ähnlicher Weise, wie später die hl. Cäcilia ihrem Gemahl Valerian das Geheimnis ihres Schutzengels mitteilte. Joseph geriet darüber in große Bestürzung; von höchster Ehrfurcht überwältigt und vom Bewußtsein seiner Unwürdigkeit durchdrungen, dachte er daran, Maria zu verlassen; doch während des Schlafes erschien ihm ein Engel und ermunterte ihn zur Hochzeit. Daß Joseph auch nur einen Augenblick von seiner reinsten Braut Schlimmes dachte, ist für Gerson gänzlich ausgeschlossen. Es wurde also der Ehekonsens gegeben, der ganz gut vereinbar ist mit dem Gelübde der Enthaltsamkeit, und die frohe Hochzeit im Kreise der Verwandten gefeiert in ähnlicher Weise wie später die Hochzeit von Kana[3]. Hierauf ging Maria mit ausdrücklicher Erlaubnis ihres Mannes zum Besuche ihrer Base Elisabeth, wobei Joseph wegen der Osterzeit sie wenigstens bis zum Tempel von Jerusalem begleitete; vielleicht war er auch Zeuge der Freude im Hause der Priesterfamilie. Die Ereignisse bei der Geburt

[1] Offic. de S. Ios. lect. 3; Considérations sur St Joseph.
[2] Considérations I.
[3] Offic. de S. Ios. lectiones; Considérations I.

des Herrn sind aus den Evangelien bekannt. Nachdem die heilige Familie von der Darstellung des Kindes im Tempel in ihr Heim zurückgekehrt war, mußte sie die Flucht nach Ägypten antreten. Bei der Ankunft in Ägypten stürzten alle Götzen des Landes (wie die Historia scholastica berichtet); der dortige Aufenthalt dauerte sieben Jahre. Der Tod des hl. Joseph erfolgte in Nazareth noch vor dem öffentlichen Auftreten Jesu; er wurde verklärt durch die Anwesenheit seiner Braut und seines Pflegesohnes.

Wenn Gerson so mit einer gewissen Vorliebe und Behaglichkeit diese äußeren Verhältnisse des Heiligen behandelt, so ist ihm das doch nur ein Untergrund, auf dem dessen innere Größe sich besser abheben soll. Besondere Freude macht es ihm, das liebliche Familienleben Josephs mit Maria und dem Jesuskind im Häuschen von Nazareth zu schildern und darzulegen, welchen Zuwachs an Gnade und Glorie er sich dadurch erworben und verdient hat. Aus seinem zärtlichen Verhältnis zu Maria ergibt sich auch die denkbar innigste Verbindung mit dem Sohne Gottes selber; infolgedessen hat auch der Titel „Vater", den der Heiland ihm gegenüber gebraucht, einen sehr tiefen Inhalt. „Joseph war Vater Jesu Christi in der Meinung der Leute, Vater in der Sorge als Nährvater, Vater in der Zeugung, zwar nicht von seiner Seite, sondern von seiten seiner Ehegattin Maria, indem der Heilige Geist mitwirkte und gewissermaßen die Stelle Josephs vertrat, nicht durch Mannessamen, sondern durch geheimnisvolle Hauchung. Deshalb kann Joseph Vater des Jesusknaben genannt werden, nicht zwar wirklicher, aber gesetzlicher Vater, dem der Heilige Geist einen Samen, vorzüglicher als fleischlichen Samen, erweckt hat. Jesus wurde nämlich aus dem Grund und Boden dieses Joseph geboren. ... Soll ihm also nicht ein gesetzliches Recht vor allen übrigen Menschen auf die lobwürdige Bildung des Jesusknaben zustehen, da er in dem Fleische und aus dem Fleische geboren wurde, dessen Eigentum durch das Recht der Ehe wahrhaftig dem Joseph übertragen war?" Die Menschwerdung Jesu in Maria erfolgte überdies „unter der wahren und angenommenen Zustimmung Josephs; er wollte nämlich, daß Gottes Wille in allem geschehe, da er gerecht war".

Infolge dieser innigen Beziehungen zu den zwei mächtigsten Personen ist er auch ein fast allmächtiger Patron für alle seine Verehrer. „Da Gnade und Glorie die Natur nicht aufheben, sondern erheben und vollenden, so erwägen wir in frommer Andacht folgendes: Wenn durch ein gewisses natürliches Band eine Verpflichtung des Sohnes gegen die Mutter entsteht und ebenso der Mutter gegen ihren Bräutigam und beider — des Sohnes wie der Mutter — gegen ihren treuesten, wach-

samsten und eifrigsten Hüter und Ernährer Joseph, und wenn dieser als Haupt Marias eine gewisse Autorität, Gewalt, Herrschaft und Macht über Maria besaß, wie hinwiederum diese über ihren Sohn Jesus infolge des Rechtes natürlicher Mutterschaft: wie groß muß dann dieser gerechte Joseph jetzt in der Glorie und im Himmel sein, da er schon so herrlich und so groß erfunden wurde hier in der Armseligkeit und auf Erden!" Gerson nennt ihn deswegen mit Vorliebe einen „herrschgewaltigen Fürsprecher" (imperiosus patronus) und beruft sich hierfür auf den Gehorsam, den der Heiland im irdischen Leben seinem Pflegevater erwies; da die natürlichen Verhältnisse in der Glorie sich nicht ändern, so gelten die Wünsche des Heiligen seinem Sohne wie einst auf Erden, so noch im Himmel gleichsam als Befehle.

Ein sprechender Beweis für die überaus große Hochschätzung, die der Kanzler seinem erhabenen Patron entgegenbrachte, ist seine Gepflogenheit, ihn mit Maria und dem Heilande zusammenzustellen zu einer „bewundernswerten und ehrwürdigen Dreifaltigkeit: Jesus, Joseph und Maria" [1], die in gewissem Sinne ein irdisches Abbild der ewigen, ungeschaffenen Dreifaltigkeit sein sollte. Dieser eigenartige Gedanke wurde in späteren Jahrhunderten wieder aufgegriffen und zum Lobe des hl. Joseph ausgebeutet.

So freut sich denn Gerson auch der schönen Fortschritte, welche die Verehrung dieses Heiligen allenthalben machte, und sieht in ihrem Wachstum eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung. In diesem Sinne sagt er in seinem Rundschreiben an die Marienkirchen: „Es hat der göttlichen Weisheit gefallen, in diesen letzten Zeiten die Herzen vieler dahin zu bewegen, daß er sie lehrte, die jungfräuliche Ehe Marias und Josephs sei durch feierlichen Kult der Kirche zu ehren." Gott lenkt die Andacht der Gläubigen verschieden zu verschiedenen Zeiten durch immer neue Gnadenerweise und Wunder; „so haben jetzt viele, Ordensleute und Laien, die teils schon gestorben teils noch am Leben sind, geurteilt und fromm geglaubt, daß ihnen in ihren Nöten Hilfe geworden auf die Fürbitte des jungfräulichen Bräutigams der lieben Frau" [2]. Von wunder-

[1] Epist. ad Ioann. D. Parvi („intercedente pro vobis hac venerandissima et divinissima Trinitate Iesu, Ioseph et Maria"); Sermo in Nativ. B. M. V.: „Cuperem mihi verba suppetere ad explicandum tam altum et absconditum a saeculis mysterium, tam admirandam venerandamque Trinitatem Iesu, Ioseph et Mariae." Prosa: „O veneranda Trinitas — Iesus, Ioseph et Maria, — Quam coniunxit divinitas, — Charitatis concordia!" — ein Hymnus zur heiligen Familie. Zu beachten ist, daß in dieser Zusammenstellung Gerson den hl. Joseph beständig vor Maria nennt. Eine Begründung dieses Titels hat er nicht gegeben.

[2] Considérations I.

baren Erfolgen der Anrufung dieses Heiligen spricht Gerson schon seit Anfang [1], und er berichtet auch bereits einzelne Beispiele.

Ist nach des Kanzlers Zeugnis die Macht dieses Schutzpatrons an sich schon größer als die der übrigen Heiligen, so ist sie zufolge seiner Lebensstellung auf Erden noch bedeutungsvoller in gewissen besondern Verhältnissen. Gerson erwartete von seiner Verwendung eine hervorragende Hilfe für die Gesamtkirche, die damals durch das Schisma so viele Gefahren zu bestehen hatte, und er suchte auch die Konzilsväter zu gleichem Vertrauen zu führen. Es ist dies ein erster, noch unklarer Hinweis auf ein Amt des Heiligen, das heutzutage in dem Titel „Patron der katholischen Kirche" anerkannt ist. Josephs keusche Verbindung mit der Gebenedeiten unter den Weibern macht ihn auch zu einem Vorbilde und Beschützer der christlichen Familie. „Die jungen Eheleute müssen sich ein Beispiel an diesem nehmen und eine besondere Andacht zu ihm haben, wie wir in einem kurzen Briefe an die heilige Kirche angedeutet haben." [2] Ist doch diese Ehe ein unerreichbares Ideal, dem an Ehrwürdigkeit keine gleichkommen kann. „Wenn schon jede ordnungsgemäße Ehe, auch zwischen sündhaften und in Begierlichkeit verbundenen Menschen, nach den Worten des Apostels ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche ist: wie schön und groß muß diese Ehe sein, wo Jungfräulichkeit ehelichte, wo die Heiratenden weder Verletzung noch Begierlichkeit kannten, wo überdies die Treue unversehrt und unzertrennlich bestehen blieb, wo endlich kein anderer Sproß hervorging als Jesus selbst, der Gott ist, hochgelobt in Ewigkeit!" [3]

Wegen der königlichen Abstammung glaubt Gerson seinen geliebten Heiligen auch dem Adel zur Verehrung empfehlen zu müssen; auf solchen Titel hin sucht er auch ihn für die Förderung des Josephskultes zu interessieren [4]. Ebenso stellt er dem arbeitenden Volke den Nährvater Christi als Muster vor; er hat in trefflichster Weise mit dem beschaulichen Leben das tätige verbunden und damit sich den reichen Segen erworben, den die Heilige Schrift dem Arbeitsamen verheißt (Ps 127); „dadurch gibt er allen Leuten, auch den Adeligen, ein Beispiel, daß sie nicht untätigem Müßiggange sich hingeben dürfen" [5]. — Wenn aber Gerson den Herzog von Berry ermuntert, er solle sich durch Einführung

[1] Ep. Ecclesiis universis: „Movit (sc. ad celebrandum S. Ios.) rursus operatio miraculorum, quae ad invocationem ipsius iusti Ioseph deputant in seipsis et in aliis contigisse"; Epist. ad ducem Bituriae: „Petrus Burgundio Coelestinus, cui, ut dicere solitus erat, singularis erat patronus et refugium (S. Ios.), cuius saepius expertus fuerat auxilium in suis et aliorum necessitatibus tamquam per miraculum."

[2] Considérations I.

[3] Offic. de S. Ios. lect. 1 (opp. IV 736).

[4] Considérations I.

[5] Ebd.; Sermo in Nativ. B. M. V., consid. 1.

eines Vermählungsfestes zu Paris den hl. Joseph zum mächtigen Anwalt für die Todesstunde gewinnen[1], so liegt dieser Mahnung durchaus noch nicht jene moderne Auffassung zu Grunde, welche den Heiligen als allgemeinen Sterbepatron betrachtet.

Auffallend ist bei Gerson die durchweg schroffe Ablehnung der Apokryphen, besonders hinsichtlich ihrer Altersangaben; diese wird auch durch die zurückhaltende Beurteilung des Stabwunders nicht wesentlich gemildert; sie sind ihm eine Fälschung der Ketzer. Der Widerspruch richtet sich hauptsächlich gegen den Liber de infantia Salvatoris, der nach seiner Angabe[2] den Matthäus zum Verfasser und den Hieronymus zum Übersetzer hat; gemeint ist also wohl Pseudo-Matthäus in der damaligen, durch apokryphe Kindheitsgeschichten erweiterten Form.

Gerson bietet also im wesentlichen schon all die Elemente, welche der modernen Josephsverehrung zu Grunde liegen; seine Auffassung von diesem Heiligen ist grundlegend geblieben und in der Folgezeit immer weiter ausgebildet worden.

2. Die folgenden Schriftsteller.

Wie es dem Gerson nicht mehr gegönnt war, die Früchte seiner Anregungen auf liturgischem Gebiet selbst zu schauen, so hat er auch in seinen dogmatischen Ansichten nicht mehr die Zustimmung seiner Mitwelt erfahren, wenngleich in nicht allzu ferner Zeit seine Gedanken wieder auflebten und später auch in ernste wissenschaftliche Diskussion gezogen wurden. Vorläufig hat nur die erbauliche Literatur von ihnen Notiz genommen und sie zumeist lediglich auf Gersons Autorität hin teilweise wiedergegeben. In streng wissenschaftlichen Werken haben sie noch keine Beachtung gefunden; ja selbst Peter d'Ailly hat in seiner Abhandlung über die zwölf Ehrenvorzüge des Heiligen, die doch nur der Andacht dienen sollte, diese ihm sicher bekannten Gedanken in keiner Weise verwertet.

Der große Prediger Bernardin von Siena hat, wie es scheint, Gersons Schriften noch nicht zu Gesicht bekommen, wenigstens lassen sich in seiner Josephspredigt direkte Anklänge nicht nachweisen. Wenn er trotzdem in verschiedenen Punkten sich mit Gerson berührt, so kommt dies daher, daß er sich in der Beurteilung des Heiligen auf den gleichen Standpunkt stellt wie dieser. Auch ihm ist die wahre Ehe Josephs mit Maria die Grundlage für alle seine Auszeichnungen, Gnaden und

[1] Epist. ad ducem Bituriae (s. S. 202). Bei der ausführlichen Schilderung des glücklichen Todes unseres Heiligen (Iosephina dist. 12) ist dieser Gedanke nicht im geringsten angedeutet. Vgl. Sermo, cons. 3, wo er diese Stelle seines eigenen Gedichtes (wohl in nachträglicher Einschiebung) zitiert als metricus quidam.

[2] Considérations I.

Tugenden; wenn die Ehe eine so innige Verbindung ist, daß sie zwei zu einem Fleische vereinigt, und wenn diese Ehe durch Gottes Anordnung geschlossen wurde, wie sollte dann der Heilige Geist Maria mit einem Manne verbunden haben, der ihr nicht in Übung der Tugenden ganz ähnlich gewesen? „Ich glaube deshalb", sagt Bernardin, „daß der hl. Joseph der Reinste war in Jungfräulichkeit, der Tiefste in Demut, der Glühendste in Gottesliebe, der Höchste in Betrachtung, der Sorgsamste für das Wohl aller, ganz nach der Art seiner jungfräulichen Braut." Er findet nicht Worte genug, um das zärtliche und überaus gnadenvolle Zusammenleben dieses Mannes mit den heiligsten Personen zu schildern und daraus dessen erhabene Würde abzuleiten. „Wenn man diesen vergleicht mit der ganzen Kirche Christi, ist dann nicht er der auserwählte und ausgezeichnete Mann, durch den und unter dem Christus in Ordnung und Ehre in die Welt eingeführt wurde? Wenn also der jungfräulichen Mutter die ganze heilige Kirche zur Schuldnerin geworden ist, weil sie durch diese Christum zu empfangen gewürdigt wurde, so schuldet sie nach ihr sicherlich diesem besondere Dankbarkeit und Ehrfurcht; denn er ist der Schlüssel des Alten Testaments, in ihm hat die Würde der Patriarchen und Propheten die verheißene Frucht erlangt." Ist ihm nach frommer Meinung in seinem Hinscheiden der Herr mit Maria tröstend zur Seite gestanden, ist seine Würde und Gnade so groß, daß der ewige Vater in freigebigster Weise ihm eine Ähnlichkeit im Vorrang über seinen menschgewordenen Sohn zugestanden hat: „so ist in der Tat nicht zu zweifeln, daß Christus die Vertrautheit, die Ehrfurcht und die erhabenste Würde, die er ihm während seines irdischen Lebens zu teil werden ließ, wie ein Sohn dem Vater, im Himmel ihm nicht vorenthalten, sondern eher noch vollendet und ergänzt hat". Diese Worte des heiligen Predigers sind so schön, daß die Kirche sie für passend erachtete, später am Schutzfest des Heiligen als offizielle Lesungen beim liturgischen Stundengebete zu dienen. Am auffallendsten ist es, daß Bernardin anscheinend völlig unabhängig von Gerson ebenfalls zur Annahme der leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt desselben gelangte. „Es kann als frommer Glaube angenommen, jedoch nicht als sicher behauptet werden, daß der beste göttliche Sohn Jesus seinen vermeintlichen Vater mit dem gleichen Privileg auszeichnete wie seine heiligste Mutter, daß er nämlich, wie er diese mit Leib und Seele glorreich in den Himmel aufnahm, so am Auferstehungstage auch den heiligsten Joseph in der Herrlichkeit der Auferstehung mit sich nahm; wie demnach diese heiligste Familie: Christus, die Jungfrau und Joseph, in arbeitsreichem Leben und liebereicher Gnade zusammenlebte auf Erden, so herrscht sie jetzt in liebereicher Glorie mit Leib und Seele im Himmel." Unter den Zeugen der Auferstehung, welche nach

dem Evangelium der Herr aus dem Grabe erweckte, um nicht mehr zu sterben, und dann mit sich in den Himmel einführte, war nach frommer Annahme auch dieser begnadete Mann.

Diese Wahrheit scheint der große Bußprediger besonders gern verkündet zu haben, und sein Nachfolger, Bernardin von Busti, weiß deshalb zu berichten, wie einmal, als er bei einer Predigt in Padua laut ausrief: Mit Leib und Seele ist Joseph glorreich im Himmel, ein goldstrahlendes Kreuz über seinem Haupte erschien. „Und so glaube ich", fährt dieser letztere Bernardin fort, „daß Joseph im andern Leben mit Seele und Leib in überaus großer und unaussprechlicher Herrlichkeit ist, geschmückt mit der glänzenden Aureole der Jungfräulichkeit und der Lehre, da er den Hirten und Weisen predigte. Ebenso glaube ich, daß er zu den Füßen der seligsten Jungfrau weilt, geehrt von den Engeln und allen Heiligen, und daß er große Macht besitzt beim Herrn Jesus und bei seiner Braut, um seinen Verehrern Gnade zu erlangen." So wird nun dieser Schriftsteller selbst wieder zum begeisterten Lobredner des Heiligen, und im Anschluß an obige Worte mahnt er deshalb die Christen: „Haltet diesen Heiligen in hoher Verehrung, denn gar sehr sind wir alle ihm verbunden. Wer also bei Gott etwas erlangen will, nehme sich den hl. Joseph zum Anwalt bei seiner Braut, der gebenedeiten Jungfrau, und diese wiederum bei ihrem Sohne und den Herrn Jesus beim himmlischen Vater, und er wird alles erlangen."

Im übrigen hat Bernardin von Busti zumeist nur die Sentenzen der Theologen über die Josephsehe zusammengestellt und sie verbunden mit den Erwägungen Gersons und Bernardins von Siena, während er dieselben etwas weiter ausführt und die praktische Nutzanwendung zieht. Mit Gerson hält er es für ganz passend, daß Joseph von der Erbsünde schon im Mutterschoße gereinigt wurde, und er berichtet hierbei die Ansicht eines „frommen Verehrers", der mit Magister Paulus von Venedig [1], von einer falschen Auffassung der unbefleckten Empfängnis Marias ausgehend, auch dieses Privileg des Nährvaters Christi als eine Art unbefleckter Empfängnis und gänzlicher Bewahrung von der Sünde betrachtete: nur der Leib sei durch die Erbsünde befleckt, aber noch vor der Einschaffung der Seele gereinigt worden. Er selbst nimmt zu dieser Auffassung keine klare Stellung, da er fortfährt: „Ob Joseph von der Erbsünde bewahrt blieb, das weiß nur Gott, der sich einen solchen Mann als vermeintlichen Vater, als Lenker seiner Menschheit und als reinsten Bräutigam seiner Mutter vor allen Menschen der Erde erwählte."

[1] Paulus Nicolettus Venetus, O. Eremit. S. Aug., geb. zu Udine, lebte zu Venedig, wurde 1412 Ordensgeneral, schrieb u. a. De Conceptione B. M. V. (Jöcher III 927).

Die Verbindung des Heiligen mit Jesus und Maria brachte einen süßen Austausch aller Güter mit sich; Maria ließ ihn teilnehmen an allen Tröstungen, Jesus an den überreichen Schätzen seiner Gnaden. In diesem Sinne berief sich Bernardin auf das Wort eines frommen Predigers: „Da nun Christus den Schlüssel des Paradieses hatte und einen seiner Mutter gab, gab er einen auch seinem Vater Joseph; wer aber den Schlüssel hat, hat auch das, was unter dem Schlüssel verwahrt wird.“ Aus der Unterwürfigkeit, die der Heiland seinem Nährvater bewies, ergibt sich eine weitere Auszeichnung: „Ich halte dafür, daß in der ganzen Welt nie ein Mann so geeignet war zu einem so würdigen Werke (der Regierung der heiligen Familie) wie der selige Joseph. Deswegen sagt von ihm ein frommer Prediger dem Volke, daß er auch fähig gewesen wäre zur Leitung der ganzen Welt.“ „Es wäre auch kein Wunder, wenn Jesus gewollt hätte, daß alle Geschöpfe ihm gehorchten, da er selbst ihm gehorsam und unterworfen sein wollte.“ Es sind das freilich fromme Überschwänglichkeiten begeisterter Verehrung, aber sie zeugen von der großen Wertschätzung, welche in gewissen Kreisen diesem Heiligen entgegengebracht wurde.

Bernardin von Busti hat zum erstenmal auch auf die Folgerung hingewiesen, welche eine solche Erhebung desselben mit sich brachte; dadurch, daß man ihn, wie Gerson tat, im Himmel an die Seite seiner Braut, der Gottesmutter, setzte, unternahm man einen versteckten Angriff auf die Stellung des Vorläufers Christi, der in der Andacht des Volkes bisher den Platz nach Maria eingenommen hatte auf Grund jenes bekannten Wortes des Erlösers: Unter den vom Weibe Gebornen ist keiner größer als Johannes der Täufer. Bernardin will nun einerseits an diesem Herrenworte nicht rütteln, anderseits doch am erwähnten Vorrang des hl. Joseph festhalten, und er macht deswegen zu ersterem seine erklärenden Unterscheidungen. Die Rede des Heilands schließe wenigstens einen Gleichen im Range nicht aus; man könne sogar am Vorrang Josephs festhalten, denn es läßt sich behaupten, daß der Herr nur vom Vorrang des Täufers in irdischen Verhältnissen gesprochen habe — an äußerer Verehrung übertreffe dieser nämlich den Nährvater, wie bei den gegenwärtigen Gläubigen, so schon bei seinen Zeitgenossen; und wenn Jesus wirklich von der himmlischen Glorie rede, so könne auch da noch Joseph größer sein infolge seiner besondern Privilegien, zu denen vielleicht auch die unbefleckte Empfängnis nach obiger Erklärung gehöre. Dieser erste Lösungsversuch ist noch nicht in überzeugender Weise geglückt.

Ein anderer Ordensgenosse, Pelbart von Temesvar, berührt in seinen Muttergottespredigten (Stellarium coronae B. V. M.) den gleichen

Punkt und löst die Schwierigkeit nach den Anschauungen seiner Zeit also: „Ein Ausspruch frommen Glaubens will, daß die jungfräuliche Mutter Christi nach Gottes Anordnung einen solchen Gemahl hatte, daß kein Mann auf dem Erdenrunde damals eine ähnliche Heiligkeit und gleiche Reinheit besaß. Ich sage ausdrücklich: damals; denn wenn auch Johannes der Täufer mit der hervorragendsten Heiligkeit geschmückt war nach dem Ausspruche des Erlösers, so war er doch damals, nämlich zur Zeit der Vermählung Mariä, noch nicht zur Welt geboren, sondern ist erst später aufgetreten. Für jene Zeit aber glaube ich, daß Joseph der Heiligste auf der ganzen Welt war von allen damaligen Menschen.“ [1]

Im übrigen jedoch hält sich dieser Prediger wenig an die aufgestellte Einschränkung, sondern preist die außerordentliche Heiligkeit Josephs mit den höchsten Lobsprüchen, ohne sich viel an andere Autoren zu halten; hat er doch bei der Betrachtung der Jungfräulichkeit Marias (8. Buch) mehrere Artikel mit vielen Kapiteln der Erwägung der Größe Josephs gewidmet. So fährt er in der Begründung seiner obigen These ganz allgemein fort: „Weil Gott von Ewigkeit diesen Joseph zu den größten Gnaden und zu den höchsten Würden nach Gott auserwählt hat, so glaube ich mit Grund, daß, gleichwie er seine ehrwürdigste, von Ewigkeit erwählte Mutter gebührenderweise ganz würdig und heilig machte, wie er auch seinen erwählten Vorläufer ganz heilig schuf und seine Jünger und Apostel, die er zu Leuchten der Welt erkor, ganz heilig darstellte: daß er so auch diesen Joseph, den er zu seinem vertrautesten Ernährer und seiner Mutter Bräutigam bestimmte, ebenfalls zum würdigsten von allen Menschen machte.“ [2] Darum schreibt Pelbart diesem Heiligen auch die höchsten Auszeichnungen zu. Wie seiner Braut windet er ihm eine Ehrenkrone von zwölf erlesenen Sternen oder zwölf Privilegien [3], die aus dem Berichte der Evangelien sich ergeben. „Josephs größtes Privilegium ist dieses, daß er im heiligen Evangelium gleichsam wie mit einem ihm eigenen Namen mit Vorzug ‚gerecht‘ genannt wird; daraus kann man schließen, daß man in ihm die Tugenden aller Patriarchen und Propheten finden kann; und es ist auch kein Zweifel, daß in ihm williger Gehorsam wie in Abraham, die Geduld eines Patriarchen Joseph,

[1] S. Literatur 1520. — L. 8, pars 2, art. 2, cap. 3.

[2] Ebd.

[3] Ebd. art. 3 (privilegium: 1. nobilissimae generationis; 2. evangelicae commendationis; 3. dignissimae electionis; 4. virgineae glorificationis; 5. singularissimae dilectionis; 6. sanctissimae conversationis; 7. meritoriae auxiliationis; 8. permaximae honorationis; 9. praecelsae glorificationis; 10. dulcissimae consolationis; 11. angelicae frequentationis; 12. potissimae impetrationis; jedes Privileg ist in einem eigenen Kapitel behandelt).

die Demut eines David und der andern heiligen Väter wohnte, wodurch er ein würdiger Gemahl einer solchen Jungfrau wurde."[1] „Er ist nach der jungfräulichen Mutter der größte Liebhaber der Reinheit."[2] „Er ist einer der herrlichsten Heiligen des Paradieses."[3] „Wer unter allen Heiligen hat je so viel Gnade verdient als Joseph, wenn wir seine Auserwählung und seine so verdienstreiche Tätigkeit berücksichtigen?"[4]

Daher ist seine Fürbitte auch so überaus mächtig. „Andere Heilige nach der gebenedeiten Jungfrau können nicht so vorzüglich uns Huld erflehen wie der heiligste Joseph. Andere können bloß bittweise (deprecatorie vel supplicatorie) etwas erlangen, Joseph aber vermag es im himmlischen Reiche gewissermaßen auch autoritativ als Ernährer und vermeintlicher Vater Jesu, weil ebendieser ihn ehren muß; darum hat er gewissermaßen ein Recht, Christo befehlen zu können und nicht bloß zu bitten wie andere." Für Pelbart ergibt sich daraus die Berechtigung eines besondern Vertrauens zu ihm. „Wer also ihm andächtig dient, wer ihn um Fürbitte anfleht, wird zweifellos erhört in seinem Gebete bei Christus. Denn es ist nicht recht, ihm etwas zu verweigern, um was er bittet, wegen seiner väterlichen Ehre."[5] Pelbart hat also hier die Gedanken seiner Vorgänger in rednerischer Weise scharf zugespitzt und die fürbittende Macht des Heiligen aufs entschiedenste betont; die Folgezeit wird in dieser Richtung noch weiter bauen.

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Augustinerchorherr des Stiftes Rebdorf bei Eichstätt, Balthasar Böhem[6], führt eine ähnliche Sprache, wenn er die Größe des Nährvaters Christi andern Heiligen gegenüberstellt; seine drei Josephspredigten auf den 19. März zeigen zwar eine stark gekünstelte Disposition[7], sind aber voll der schönsten Gedanken; in der letzten von ihnen hat er neben Gerson[8] besonders Peter d'Aillys Traktat ausgiebig benutzt, aber auch würdig erweitert. „Die größte und erhabenste Auszeichnung des Heiligen ist es", so sagt er, „daß er zu so hoher Würde auserkoren ward. Andere Heilige nämlich sind auserwählt

[1] Stellarium l. 8, pars 2, art. 3, cap. 2: [2] Ebd. cap. 4.
[3] L. 8, pars 2 init. [4] Ebd. cap. 9. [5] Ebd. cap. 12.

[6] Eichst. Ms. 423: Sermones Ven. Balth. Bochem, Can. Reg. in Rebdorf, pars 5. Talentum quintum de Sanctis tempore hiemali (mehrfach vorhanden); Sermo 238 239 240.

[7] Die Benennung der Punkte sind Akrostícha des Namens Joseph; z. B. Sermo 238: IOSEPH claruit 1. **I**nnocentia; 2. **O**bedientia; 3. **S**implicitate; 4. **E**xilitate; 5. **P**aupertate; 6. **H**onestate. — Sermo 240 enthält gar 17 Punkte mit der Akrostíchis: Ioseph filius David.

[8] Böhem bringt manche Zitate aus Gerson, besonders aus seiner Konzilsrede, aber immer nur solche, welche zur Illustration der Würde des Heiligen dienen; auf die neuen Gedanken dieses Lehrers geht er nicht ein.

teils nur zu Dienern, wie die Engel, von welchen es im Hebräerbriefe heißt: Sie alle sind dienende Geister; teils zu Dienern und Freunden Gottes, wie die Apostel, denen der Heiland (Jo Kap. 17) sagt: Ich nenne euch nicht mehr Diener, sondern Freunde. Kein Heiliger aber außer Joseph ist zu dieser erhabensten Würde erhoben worden, daß er sowohl Diener und Freund, überdies jedoch Vater Christi dem Ansehen und Dienste nach und Bräutigam der Gottesmutter und Himmelskönigin wurde. Wie daher Gott Vater Herr im Himmel ist, so ist Joseph zum Herrn auf der ganzen Welt bestellt nach dem Worte der Schrift (Gn Kap. 41): Du sollst über mein Haus gesetzt sein. Drei haben den einen heiligsten Jesus zum Sohne: Gott Vater vom Himmel sandte die heiligste Gottheit des Sohnes; die jungfräuliche Mutter Maria gab die heilige Leiblichkeit; der ehrwürdige Joseph ernährte durch seiner Hände Arbeit die edelste Menschheit. Das ist sozusagen diese ganz heilige neue Dreifaltigkeit (nämlich Jesus als Sohn, Maria als Mutter und Joseph als Vater), welche auf Erden der Welt erschienen ist." Im Anschluß an Äußerungen Gersons über das eheliche Recht Josephs am Leibe Marias glaubt dieser Prediger: es ließe sich die Frage stellen, ob man nicht bei nüchterner Überlegung behaupten dürfte, daß aus dem Leibe und dem Fleische Josephs Jesus Christus geboren wurde, und das könnte man vielleicht sagen, wenn man nicht fürchten müßte, fromme Seelen zu verletzen. Welch ein erhabener Sinn ergäbe sich aber daraus für die Wahrheit, daß Joseph Vater Christi genannt wird, nicht bloß von den Juden, die es so meinten und in fleischlicher Gesinnung annahmen, sondern auch von der Jungfrau Maria selbst beim Wiederfinden des Kindes im Tempel! Böhem unternimmt es sogar, den Vorrang des heiligen Nährvaters durch Vergleich mit den einzelnen Klassen von Heiligen darzutun und so in eine kurze Formel zusammenzufassen, was damals gelegentlich über diesen erhabenen Mann geäußert wurde. „Mit Recht besitzt er den Lohn der Engel, weil er selbst dem Erlöser unter den Engeln mit größter Hingebung diente. Und weil er nicht bloß Vater Christi, sondern aller Christen Vater mit Recht geworden ist, darum wird er mit den Patriarchen verehrt. Er hat als erster Apostel (protoapostolus) den vorausverkündeten Namen des Heilandes, Jesus, der Welt geoffenbart; deshalb erhält er passenderweise seinen Rang unter den Aposteln und Evangelisten. Er hat in Trübsal und in der Verfolgung durch Herodes sehr viel mit Christus ertragen, auch Christus als wahren Gott und Menschen geglaubt und ihm in Jungfräulichkeit gedient; daher errang er sich eine würdige Krone mit den Märtyrern, Bekennern und Jungfrauen." Und so schließt denn auch dieser Schriftsteller: „Es ist überaus nützlich, den hl. Joseph zu verehren und anzurufen, weil er nicht

ist gleich andern Heiligen, die wie Knechte Gottes den Herrn bitten, sondern weil er als Vater Christi diesen mit Autorität mahnt, zu erhören."

Aus diesen angeführten Proben ist zur Genüge zu ersehen, in welcher Richtung sich die Erörterungen dieser Zeit bewegen; man will einen Vorrang des Nährvaters Christi über andere Heilige begründen, indem man die wirklich erhabenen Ehrentitel aus dem Evangelium in rednerischer Art entfaltet; man sucht auch dessen Glorie im Himmel zu ermessen und aus diesen beiden Titeln die hohe Macht seiner Fürbitte zu würdigen; der leitende Hintergedanke dafür ist das praktische Bestreben, die steigende Verehrung des Heiligen zu rechtfertigen und immer größeres Vertrauen zu ihm zu erwecken. Es bilden sich gewisse Formeln, Vergleiche und Gedankengänge heraus, in welchen diese Anschauungen sich festsetzen. Bedeutungsvoll ist besonders Böhems Ausspruch, daß der hl. Joseph „aller Christen Vater" sei.

Andere Prediger sind zwar auch in den Fußspuren dieser Männer gewandelt — es war ja nach solchen Vorgängern nicht mehr möglich, den heiligen Nährvater Christi mit Stillschweigen zu übergehen —, doch sind sie bei aller Hochschätzung und Verehrung nicht so weit in ihren Aussprüchen gegangen. Der angesehene Theolog Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433), welcher als Theolog des Konzils von Konstanz sicher Gersons Rede gehört hat und in einer Predigt über das Vermählungsevangelium[1] viele Stellen wörtlich von diesem übernimmt, ohne ihn zu nennen, erwähnt nur die Ansicht über Josephs Befreiung von der Begierlichkeit und teilt die Anschauung über dessen männlich-rüstiges Alter. Der bekannte Gelehrte Gabriel Biel († 1495) bekennt sich in einer Predigt für die Weihnachtsvigil[2] etwas entschiedener zum ersten Punkt, da er sich auch Gersons Begründung aneignet. Johannes Eck († 1543) dagegen, der gefeierte Vorkämpfer gegen die Glaubensneuerer, hat wohl unter seinen christlichen Predigten auch zwei eigene für das Josephsfest[3], gibt aber die neuen Gedanken Gersons über Josephs Heiligung im Mutterschoße nur als „Ansicht vieler" wieder, obwohl er sonst, besonders wo er dessen Würde preist, dem genannten Autor willig folgt.

Die rein wissenschaftlichen Werke dieser Zeit folgen in der Behandlung des hl. Joseph nach Inhalt und Form der überlieferten Art der

[1] Sermones de Sanctis Rev. Magistri Nicolai de Dinckelspuhel; De desponsatione Mariae secundum Evangelium: Cum esset desponsata (Eichst. Cod. 274, fol. 57 ff).

[2] Sermones de festivitatibus Christi spectabilis viri Magistri Gabrielis Biel. (impr. 1515) In Vigilia Nativ. Domini.

[3] Dr Joh. Eck, Der drit Thail Christenlicher Predigen an den hohen Festen und Hochzeitlichen Tagen der Hailigen durch das gantz Jar, Ingolstadt 1531.

Scholastik. Beispielsweise gibt die ausführliche Schrifterklärung des frommen Kartäusers Dionysius Rykel († 1471)[1] wie auch die kürzere des Dominikanergenerals Kardinal Kajetan[2] und der Sentenzenkommentar des Johannes Major von Paris († 1516)[3] in breiter Behandlung nur die längst bekannten Überlieferungen wieder ohne eine Spur der neuen Gedanken und ohne Berücksichtigung der aufblühenden Verehrung[4]. Selbst der bekannte Prediger Johannes von Avila († 1569)[5], der Apostel Andalusiens, der das Trienter Konzil noch überlebte, bleibt bei aller Hochschätzung gegen unsern Heiligen ganz auf dem alten Boden stehen.

Eine besondere Beachtung verdient noch die Stellungnahme dieser Männer und ihrer gelehrten Zeitgenossen gegenüber den Apokryphen. Gerson hat sie, wie bekannt, oft ausdrücklich verworfen, besonders die Kindheitsgeschichte Jesu, die nach seiner Erklärung das erweiterte Pseudo-Matthäusevangelium war. Auch andere sind ihm darin gefolgt, besonders Bernardin von Busti, wie vor ihm Vinzenz Ferrerius[6] es zurückgewiesen hat. Peter d'Ailly[7] und Dionysius der Kartäuser[8] erklären ebenfalls, daß sie die Wiedergabe solcher Quellen verschmähen. Indes sind damit nicht alle Zuflüsse von dort her abgeschnitten. Vinzenz Ferrerius, Bernardin von Siena, Antonin von Florenz[9] u. a. betrachten den hl. Joseph immer noch als einen „ehrwürdigen Greis"; die Ausdrucksweise und die Verwertung dieses Gedankens lassen vermuten, daß sie hierin den Betrachtungen des Pseudo-Bonaventura folgen. Anderseits galt die Historia scholastica des Petrus Comestor als unbedenklich zuverlässige Geschichtsquelle; ihr

[1] Dionysii Carthusiani opera omnia IX, Monstrolii 1900 (In Matth. 1, 16 ff; 8, 20; 13, 55; In Luc. 1, 34; 2, 34; In Ioann. 2, 12; 19, 27; In IV. Sent., dist. 30, q. 2).

[2] Thomae de Vio Caietani Card. S. Xysti In quattuor Evangelia Commentarii, Lugduni 1573.

[3] Ioannis Maioris In IV. Sent. (impr. Parisiis 1516), dist. 30.

[4] In Martin Luthers „Auslegung des Neuen Testamentes" (Sämtliche Schriften, herausgegeben von Walch VII, St Louis 1891) ist vom hl. Joseph überhaupt nicht die Rede.

[5] Juan de Avila, Sämtliche Werke, übersetzt von F. J. Schermer, Regensburg 1861. Bd III: Marienpredigten. 1. Auf das Fest (?) Mariä Vermählung.

[6] Sermo 9, in Nativ. Christi 1, p. 30 (Opp. ed. Casp. Erhard, Aug. Vindel. 1729).

[7] Tract. de honoribus S. Ios. initium.

[8] In Matth. 1, 16, art. 3 (Opp. IX 16).

[9] Antoninus, Summa theol. IV, tit. 15, cap. 3: De desponsatione Mariae § 1.

entnahm selbst Gerson wie auch Dionysius der Kartäuser[1] u. a. die Angabe, daß beim Einzug Jesu in Ägypten die Götzen zu Boden stürzten; ersterer hat bei seiner Ausschmückung des Josephslebens auch verschiedene volkstümliche, den Apokryphen verwandte Legenden benutzt. Andere verhalten sich diesen Schriften gegenüber nicht so streng abweisend, obwohl sie deren dunkeln Ursprung kennen. Antonin von Florenz († 1459) hat in sein vielbenutztes Geschichtswerk (Summa historialis) auch diese Erzählungen aufgenommen, mehr der Vollständigkeit als der Glaubwürdigkeit halber; merkwürdig ist, daß auch er den Liber de infantia Salvatoris völlig verwirft[2], während er nach Pseudo-Matthäus das Leben der Jungfrau Maria im Tempel erzählt[3]; er unterscheidet also zwischen diesen beiden meist verbundenen Teilen. Dagegen scheint das „Büchlein von der Abstammung Marias", das dem Hieronymus zugeschrieben wurde, als verlässig anerkannt worden zu sein; Pelbart, Böhem, Eck und wohl auch Antonin erzählen nach ihm die Vermählung Marias; Pelbart[4] geht sogar in eine Erörterung der Gründe ein, welche Joseph veranlaßt hatten, bei der Bewerbung um Maria seinen Stab zurückzuziehen, und Eck[5] verbindet damit die Frage nach dem Alter Josephs. Er kann die Annahme seines hohen Alters nicht für unvereinbar finden mit seiner Aufgabe; denn ebenso leicht wäre es Gott, dem alten Joseph Kraft und Stärke zu geben zur Flucht nach Ägypten, als er dem jugendlichen Joseph hätte Keuschheit und Reinheit verleihen können im trauten Verkehr mit Maria; darum will er sich weder für die eine noch die andere Annahme bestimmt entscheiden und neigt eher zur früheren Überlieferung. — Aus dem Ganzen geht aber doch so viel hervor, daß die Apokryphen in wissenschaftlichen Kreisen ihren Wert als Geschichtsquelle in Bezug auf den hl. Joseph zu verlieren begannen, und daß auch hier Gersons Bemühungen nicht fruchtlos geblieben waren.

Das meiste Interesse auf dem Gebiete der Literatur gewährt uns ohne Zweifel das Auftreten selbständiger Schriften, welche sich ausschließlich mit diesem Heiligen befassen. Bisher war man gewohnt, nur im Zusammenhang mit Erörterungen über die seligste Jungfrau oder gelegentlich anderer Fragen seinem Namen zu begegnen; es wäre allerdings möglich, daß schon in früheren Jahrhunderten derartige Schriften existiert hätten, deren Kenntnis uns verloren gegangen ist; aber es müßte

[1] In Matth. 1, 16, art. 5.
[2] Antoninus, Summa hist. tit. 5, cap. 1, § 5.
[3] Ebd. tit. 4, cap. 6, § 11.
[4] Stellarium l. 1, pars 6, art. 3, cap. 1.
[5] Erste Predigt über Joseph.

doch höchst auffallend erscheinen, daß sich in der damaligen Literatur gar keine Spur davon nachweisen ließe. Als erste selbständige Arbeiten über den hl. Joseph dürfen wir demnach jene ersten Offizien zu seiner Ehre betrachten, welche gesondert abgefaßt und herausgegeben wurden; sie sind ihrer Neuheit wegen meist eingeführt durch einen Prolog, der entweder die Verehrung des Heiligen zu rechtfertigen und zu wecken sucht oder eine kurze Zusammenstellung aller auf ihn bezüglichen historischen Daten und sonstigen Erörterungen darstellt. Zu den ältesten Werken dieser Art zählt das früher besprochene Offizium von Lüttich, dem sich im 15. Jahrhundert eine Reihe ähnlicher Erzeugnisse anreiht, z. B. die Offizien von Regensburg, von Basel, von Straßburg (Wimpfeling) usw.; sie galten also dem unmittelbaren Kulte des Heiligen. Bald entstanden auch eigene Erbauungsschriften, welche dessen Lebensgeschichte und erhabene Größe zum Gegenstand nahmen und darauf berechnet waren, die Andacht des Volkes ihm zuzuwenden. Die erste Stelle nehmen hier die Schriften Gersons und seines Lehrers Peter d'Ailly ein. Doch erst mit dem Anfange des 16. Jahrhunderts beginnt die fortlaufende Reihe der eigentlichen Josephsliteratur, die rasch an Umfang und Bedeutung wächst. Unter den französischen Inkunabeldrucken befindet sich ein Leben des hl. Joseph, das einen gewissen Olivier Conrad zum Verfasser hat und zwischen 1500 und 1515 entstanden sein muß. Ein Werk gleichen Inhalts wurde 1543 zu Troyes gedruckt. Im Jahre 1510 ging zu Köln aus der Werkstatt des Meisters Martin von Werdena ein Schriftchen von ungefähr 10 Blättern hervor, in welchem der Dominikaner Bernhard von Luxemburg alles kurz zusammengestellt hat, was er an Lobsprüchen bei den Vätern und früheren Schriftstellern gefunden; es ist eine bloße Sammelarbeit ohne bemerkenswerte eigene Zutaten, bestimmt, der frommen Erbauung zu dienen. Ein wahrscheinlich bedeutendes Werk deutschen Ursprungs ist verloren gegangen; der gelehrte Abt von Sponheim, Johannes Trithemius, hat schon 1489 eine Schrift zum Lobe dieses Heiligen verfaßt (De laudibus S. Ioseph, nutricii D. N. I. Chr.), die er 1507 überarbeitete und erweiterte zu einem Buche mit 20 Kapiteln; er widmete es dem Bamberger Kanonikus Christoph Friedrich von Redwitz und vermehrte es durch Anfügung eines Offiziums, eines fünfziggliedrigen Rosenkranzes und verschiedener Gebete. Das Werk ist wohl niemals gedruckt worden, wenngleich in diesem Jahre ein früher erwähntes Josephsoffizium des Gelehrten zu Pforzheim die Presse verließ. Auch sonst hat Trithemius noch einige Gebete zu diesem Heiligen verfaßt, die ebenfalls verschollen sind. Ebenso unbekannt ist ein anscheinend nicht unbedeutendes Werk, das Johannes von Fano († 1539), ein italienisches Mitglied des neu erstandenen Ordenszweiges der Kapuziner,

über das Leben des hl. Joseph und die Macht seiner Fürbitte geschrieben hat; schon um 1700 wurde es umsonst gesucht[1].

3. Isidor de Isolanis.

Das bedeutendste und zugleich merkwürdigste all dieser Werke ist die „Summa über die Gaben des hl. Joseph", welche der Mailänder Dominikaner Isidor de Isolanis zwischen 1514 und 1521 verfaßte und 1522 zu Pavia im Druck erscheinen ließ[2]; hier wollte er alles, was an Bemerkungen über den hl. Joseph sich da und dort verstreut fand, in eins zusammentragen und in der Weise der großen Scholastiker seines Ordens, eines Albert und Thomas von Aquin, zu einem einheitlichen Werke, einer „Summa" verarbeiten. „Eingebildete Träumereien, ergötzliche Fabeln und was unser Gefühl uns eingibt unter schmeichelnder Zustimmung unserer Gedanken, ohne daß die Vernunft dazu zwingt", das alles sollte ausgeschlossen bleiben und nicht einmal leichthin berührt werden, wie er selbst im Vorworte bemerkt. Die Schrift ist nach doppelter Hinsicht von höchstem Interesse, einmal als zusammenfassende Darstellung und theologisch-wissenschaftliche Würdigung aller bisher geäußerten Ansichten über den hl. Joseph, dann als prophetischer Ausblick in die zukünftige Entwicklung des Josephskultes. Es verlohnt sich deshalb, in den reichen Inhalt des Werkes einzudringen und dessen vier Bücher einzeln zu betrachten.

Das erste Buch behandelt die Verhältnisse des Heiligen vor seiner Ehe: Namen, Heimat, Abstammung und Handwerk sowie seinen tugendhaften Wandel, besonders seine Jungfräulichkeit. Hier wird auch die Frage über seine Heiligung im Mutterschoße eingehend erörtert.

[1] Über dieses Werk schreibt Bavaro in der Einleitung S. 2: Non ho potuto trovare, come nemmeno la trovò il Patrignani l'istoria di S. Giuseppe, la quale prima d'ogni altro autore si suppone che fosse stata scritta dal P. Girolamo (!) da Fano dell' Ordine serafico de' PP. Capuccini.

[2] Das Explizit lautet: Inchoata fuit praedicta Summa per me Fratrem Isidorum de Mediolano anno Domini MDXIV, de Mense Martii in oppido Fontanelatae, in loco sancti Ioseph, ac completa Papiae etiam quoad correctionem, anno Domini MDXXI, in solemniis apostolorum Simonis et Iudae. Isidor war damals Baccalaureus der Theologie an der Universität Bologna (nach dem Widmungsschreiben an Papst Hadrian VI.). Nach Quétif-Echard (Scriptores O. Pr.) trat Isidor de Isolanis in Sta Maria delle Grazie zu Mailand in den Orden, studierte an verschiedenen Orten der Lombardei und lehrte dann zu Bologna. Seine Sterbezeit ist unbekannt. Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sagt Quétif-Echard: Quae posteris reliquit ingenii sui monumenta, virum arguunt omni prope scientiarum genere praestantissimum dicendique facilitate et puritate gratum; und vom vorliegenden Werk sagt er noch: subiicit officium integrum cum missa propria pro eius festo a se compositum (vgl. S. 234 f).

Der größeren Klarheit wegen stellt er vier Arten von theologischen Ansichten auf (Kap. 9): Zwischen dem absolut Sichern (omnino certum, catholicum) und dem gänzlich Unzuverlässigen (apocryphum) steht nach ihm die bloße Vermutung (opinabile), d. h. eine Annahme, die auf keine festen Grundlagen sich stützt, aber doch einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, und „der fromme Glaube" (pie credendum), d. h. eine Meinung, die zwar nicht ausdrücklich in den Quellen des Glaubens ausgesprochen ist, aber doch durch Schlußfolgerungen aus diesen sich gewinnen läßt und mit keiner sichern Wahrheit im Widerspruche steht. Zur letzteren Art zählt er die Ansicht, daß Joseph schon vor seiner Geburt von der Erbsünde gereinigt wurde, und in diesem Sinne führt er seine Gründe an, die im wesentlichen mit den früher versuchten Begründungen übereinkommen. An äußeren Autoritäten nennt er Gerson, der in seiner Konzilsrede sich wiederum auf das Offizium der Kirche von Jerusalem berufe, und nach der Angabe einiger Gläubigen auch den Theophilus und Chrysostomus[1]; er selbst gesteht aber, daß er diese Stellen nicht gefunden habe; sie werden auch unauffindbar bleiben. Dabei wendet er sich gegen Theologen seiner Zeit, welche die Verdienste des Heiligen nicht gebührend beachteten, und verteidigt sich gegen sie mit den Worten: „Wer möchte es in unsern Tagen einem dem Papste treu ergebenen Katholiken verwehren, die unerkannte Heiligkeit des göttlichen Joseph durch Schlußfolgerungen zu erforschen?"

Im zweiten Buche erörtert Isidor die Ehe des Heiligen und alle damit zusammenhängenden Fragen sowie die folgenden Ereignisse. Sehr schön sind die Titel, welche er aus diesem ehelichen Verhältnisse ableitet (Kap. 4). Joseph wird dadurch der Schützer der Geburt Christi, der Verteidiger des Kindes und der jungfräulichen Mutter gegen die Nachstellungen des Teufels, der Ernährer des Gottessohnes, der einzige Zeuge der wunderbar jungfräulichen Geburt, der Typus Christi als jungfräulichen Gemahls der Kirche; endlich der Patron der christlichen Ehe. So wendet sich der Verfasser an die Eheleute: „Ihr Verheirateten, die ihr in der Welt lebend Trübsale des Fleisches zu ertragen habt, der hl. Joseph ist euer Patron, der euch verteidigt, euern Stand beschützt gegen die Irrlehrer und euch versichert, daß ihr den Weg des Heiles nicht verlaßt um des Ehesakramentes willen oder auch wegen der Schwäche des Fleisches, die euch an der Beschäftigung mit geistlichen Dingen hindern."

---

[1] Non desunt quoque pii fideles asserentes Theophilum scripsisse, Ioseph fuisse sanctissimum ab utero, ac Chrysostomum dixisse, Ioseph ter fuisse sanctum, in utero, in vita et in morte.

Im dritten Buche verfolgt Isidor einen ganz originellen Gedanken; um die Größe der Vorzüge Josephs ins rechte Licht zu stellen, zählt er all die Segnungen auf, die im Alten Testamente ausgesprochen sind, und führt den Nachweis, daß sie alle bei diesem Heiligen in besserer Weise ihre Erfüllung fanden. Desgleichen schreibt er alle Segnungen des Neuen Bundes, die sakramentalen Gnaden, die sieben Gaben des Heiligen Geistes und die Seligkeiten, in besonderer Weise dem Nährvater Christi zu; sein Gnadenreichtum ist ja einzigartig, da er an den Gnaden seines Pflegesohnes als Vater und an den Schätzen seiner Braut als Gatte den denkbar innigsten Anteil hat. So übertrifft er nicht bloß die Propheten des Alten Bundes, sondern auch die Apostel des Neuen Bundes, ja selbst die Engel des Himmels; er ist daher auch der beste Patron und Anwalt der Menschen.

Das vierte Buch beschäftigt sich mit der Verherrlichung des Heiligen. Den Aufenthalt in der Vorhölle sieht Isidor vorgebildet durch den ägyptischen Joseph im Gefängnisse. Er bekennt sich auch zur Anschauung, daß der Nährvater mit Christus von den Toten auferstanden und seiner Mutter erschienen sei, wobei er sich auf Bernardin von Siena beruft. Im Himmel erhielt der hl. Joseph zu seinem überreichen Lohn, der hundertfältigen Frucht, noch die besondere Auszeichnung der dreifachen Aureole, als Martyrer dem Geiste nach, als Jungfrau und als Lehrer. Diese außerordentliche Größe macht es notwendig, ihn auch öffentlich durch ein feierliches Fest zu ehren; ihm gebührt der Rang der Bekenner, unter denen er die erste Stelle einnimmt, und auch in den Litaneien ist er als erster von ihnen anzurufen. Daß bisher so wenig für seinen Kult geschehen, hatte seine besondern Gründe; aber jetzt sei die Zeit gekommen, wo der Heiland seinen Nährvater der Welt bekannt mache und dessen eifrige Verehrung wolle. Isidor weist auf das Beispiel der orientalischen Christen hin, welche seit alters sein Fest am 20. Juli mit großem Glanze begehen — dieser Hinweis gilt jedoch nur von den Kopten —, und gibt als deren Festlesung die koptische „Geschichte Josephs des Zimmermanns" in lateinischer Übersetzung[1] wieder (Kap. 9). Diese stammt nach seiner Angabe aus dem Jahre 1340 und ist von einem Katholiken angefertigt, der lange Zeit unter den Sarazenen verweilte und dabei die Hilfe des Heiligen erfahren habe. So ist also auch diese apokryphe Schrift im Abendlande bekannt geworden, wenn auch nicht

[1] Nach Isidor stammt diese Übersetzung aus dem Hebräischen. Hier ist der Verfasser wohl irregeführt durch die Einleitung des Apokryphons, das sich gleich dem Pseudo-Matthäusevangelium u. a. als eine hebräische Niederschrift der Apostel ausgibt und aus der Bibliothek von Jerusalem stammen will. Vgl. Tischendorf² Proleg. XXXIII.

ganz in der ursprünglichen Gestalt; denn Isidor bemerkt, er habe vieles ausgelassen, was von den Anhängern der römischen Kirche schwerlich angenommen würde. In der Folgezeit wurde diese Schrift noch ziemlich lange ernst genommen und verwertet. Zum Schlusse teilt der gelehrte Dominikaner noch zwei Beispiele mit, welche das Vertrauen zu seinem Lieblingsheiligen anregen sollen. Zu der früher berichteten Erzählung von einem Kaufmann aus Valencia, die von Vinzenz Ferrer stammt, fügt er eine andere von einem adligen Venezianer, die später gleichfalls nicht ungern weitererzählt wurde. Dieser hatte nämlich Tag für Tag ein Josephsbild in einer Kirche Venedigs andächtig verehrt; dafür erschien ihm auf seinem Krankenlager, während er bei vollem Bewußtsein wachte, der Heilige im Aussehen jenes Bildes und mahnte ihn so an den baldigen Tod. Von wahrer Reue ergriffen ordnete er noch die Angelegenheiten seiner Seele und entschlief dann ruhig in Gegenwart seines himmlischen Beschützers. Hier ist also durch ein praktisches Beispiel der hl. Joseph als Sterbepatron gekennzeichnet.

Isidor de Isolanis' Buch ist ein ganz selbständiges Werk nach Inhalt und Form; wenngleich es nach Art der scholastischen Summen angelegt und ausgearbeitet ist, unterbricht doch gar oft die Begeisterung für den Heiligen die trockene Aufzählung der Gründe und Gegengründe und belebt der schwunghafte Stil des humanistisch gebildeten Verfassers gar wohltuend das einförmige Schema. Auf Gerson und Bernardin greift er fast nie zurück, obschon er ihre Anschauungen der Hauptsache nach teilt; andere diesen verwandte Schriftsteller kennt er gar nicht; hauptsächlich Albert und Thomas von Aquin sind seine Quellen, und das übrige verdankt er wohl der eigenen liebevollen Betrachtung; denn von gleichzeitigen Theologen empfing er wohl nur wenig Anregungen; beklagt er sich doch mehrmals über ihre Interessenlosigkeit und ihr leichtfertiges Urteil gegenüber diesen Fragen[1]. Anderseits sind ihm doch auch schon solche Personen bekannt, die gleich ihm sich um die Ausbreitung der Josephsverehrung bemühen. „Ich kenne selbst", so sagt er, „Schriften von einfachen, doch guten Menschen, ich sah auch schon hervorragende

[1] Interessant sind besonders seine Worte l. 3, cap. 16 (beati mundo corde): Catholicos enim nullos Ioseph latet dignitas, nisi aut sacrarum fuerint ignari litterarum, aut hebetis ingenii et parum perspicaces, aut de huiuscemodi quadam ignavia non ratiocinantes: quemadmodum sacrae theologiae doctori cuipiam accidit me praesente. Disputans nempe forte fortuna de sancti Ioseph sanctitudine, indigna nimis suo praeferebat statui. Et cum excitaretur a me ad considerandas sancti Evangelii propositiones de sancti Ioseph altitudine, ut adolescens inexcogitata meditans demirabatur. Hinc evenit, ut divini verbi praecones quidam de divino Ioseph verba facere renuant, quia consuetudine vincuntur, et quod formaliter scriptum non inveniunt, ceu suspectum declinant....

Geister mit aller Kraft der Seele dahin wirken, daß zur rechten Zeit ausgesprochen werde, was Gott im hl. Joseph gewirkt hat" (3, 6).

Am auffallendsten ist dieses Werk durch den zuversichtlichen Ton, mit dem der Verfasser von der ferneren Ausbreitung der Josephsandacht redet; man meint stellenweise einen von Gott erleuchteten Propheten zu hören. Doch ergeben sich ihm diese herrlichen Ausblicke als Konsequenzen aus seinen tiefen Erwägungen heraus. Es gilt ihm als ausgemacht, daß ein so außerordentlicher Heiliger, der von Christus und der Gottesmutter so viel Ehre empfängt und verdient, auf die Dauer nicht in der Verborgenheit bleiben kann, wie sie bisher die Zeitumstände mit sich gebracht haben. „Da das Ende der Welt immer näher rückt und schon viele glauben, daß die Gottheit des Erlösers nun genügend geoffenbart, die dunkeln Stellen der Heiligen Schrift nun genügend erklärt und auch Joseph bereits allen bekannt geworden sei . . .: so darf man mit Grund annehmen, es sei der Wille des unsterblichen Gottes, daß am Ende der Zeiten Joseph im Reiche der streitenden Kirche mit besondern Ehren verherrlicht werde; denn es ist in der Tat geziemend, daß jenem, den Christus wie einen Vater auf Erden verehrte, auch die heilige Mutter, die Kirche, endlich einmal außerordentliche Verehrung zolle. Und da die Anfänge der entstehenden Kirche und die mittleren Zeiten, welche in Verfolgungen von Tyrannen und in Verheerungen durch Irrlehren dahingingen, dies verhinderten, so muß es gegen das Ende der Zeiten geschehen" (4, 8). — Nach Isidors oft geäußerter Ansicht ist also jetzt die Zeit gekommen, wo die Andacht zu diesem Heiligen aufleben muß, und ihr Erblühen ist ein Werk besonderer göttlicher Vorsehung. „Denn der Heilige Geist wird nicht ruhen, die Herzen der Gläubigen anzuregen, bis das ganze Reich der streitenden Kirche den göttlichen Joseph mit neuer Verehrung überhäufen, Klöster, Kirchen und Altäre zu seiner Ehre errichten wird" (3, 6). Besonders klar und schön spricht er sich über diese Entwicklung aus, wo er die Segnungen des Moses über das Volk (Dt 28) auf den hl. Joseph anwendet: „Gott hat sich zur Ehre seines Namens den hl. Joseph zum Haupte und besondern Patron des Reiches der streitenden Kirche erwählt. Vor dem Tage des Gerichtes muß es geschehen, daß alle Völker erkennen, verehren und anbeten den Namen des Herrn und die großen Gaben Gottes, welche er selbst im hl. Joseph niedergelegt hat und die er lange Zeit hindurch fast ganz in der Verborgenheit ließ. Deshalb wird der Name des hl. Joseph überfließen von den Gaben aller Güter der Erde. Es werden Tempel gebaut werden zu seiner Ehre; die Völker werden ihm Feste feiern und Gelübde darbringen, und er muß sie erfüllen. Der Herr wird die Ohren des Verstandes öffnen, und große Männer werden die inneren Gaben Gottes

erforschen, die im hl. Joseph verborgen sind, und werden einen überaus kostbaren Schatz finden, wie sie ihn bei den Vätern des Alten Bundes nicht gefunden haben. Das aber wird geschehen durch eine besondere Erleuchtung der Engel. Den Völkern, die den hl. Joseph anrufen, wird er vom Himmel herab mit Zinsen vergelten, während er selbst in der Majestät seiner Herrlichkeit von keinem Sterblichen Zins annimmt. In den Kalendern der Heiligen wird sein Name genannt werden, und nicht mehr am Schlusse, sondern an der Spitze. Denn es wird von ihm ein hervorragendes und ehrwürdiges Fest gefeiert werden. Der Statthalter Christi auf Erden wird auf Eingebung des Heiligen Geistes befehlen, daß das Fest des vermeintlichen Vaters Christi, des Bräutigams der Himmelskönigin, des überaus heiligen Mannes an allen Orten des Reiches der streitenden Kirche gefeiert werde. So wird er, der im Himmel immer obenan ist, auf Erden nicht mehr zurückgesetzt" (3, 8). Hat nicht die Erfahrung unserer Tage diese von Begeisterung getragenen Worte des frommen Sehers glänzend bestätigt?

Damit aber seine glühenden Wünsche um so schneller der Erfüllung entgegenreifen, wandte sich der Dominikaner mit heiliger Kühnheit an den damaligen Papst Hadrian VI. (1522—1523), und indem er ihm sein Buch widmete, bat er ihn dringend, er möge das Josephsfest als Feiertag auf dem ganzen Erdkreise einführen. Er weist ihn hin auf die traurige Lage Italiens und der Gesamtkirche und verspricht ihm Hilfe durch die Ehrung des Pflegevaters Christi: „Durch solche Ehren wird das Reich der streitenden Kirche Hilfe von oben empfangen, und wenn der Friede der Kirche wiedergegeben ist, wird das Wasser der Taufe auch zu den Barbarenvölkern hin sich ergießen und der Name Christi den Heiden gepredigt werden. . . . Wir lesen ja, daß in gleicher Weise die meisten römischen Päpste durch Einsetzung jährlicher Festlichkeiten dem Volke Gottes den Frieden erlangt und für ein heiliges Leben Hilfe von oben erhalten haben." Diese Bitte blieb freilich ohne Erfolg; das schnelle Ableben des Papstes mag zumeist sie vereitelt haben. Es dauerte noch manche Jahrzehnte, bis das Fest mit dem römischen Festkalender in die ganze Welt hinausdrang, und noch ein volles Jahrhundert, bis es zu einem Feiertage erhoben wurde. Doch hat Isidor damit einen Programmpunkt aufgestellt, der von da ab nicht mehr verschwindet.

Wenn wir die sonstigen Erfolge, welche der Dominikaner mit dieser Schrift erzielte, näher darlegen sollen, so fällt vor allem auf die entschiedene Betonung des Gedankens, daß der hl. Joseph als Patron der streitenden Kirche zu betrachten ist; was Gerson mehr im allgemeinen andeutete, hat hier Isolani in eine feste Form gebracht, und wenn auch weder der eine noch der andere von beiden Schriftstellern eine genaue

Begründung dieses inhaltreichen Titels versuchte, so hat doch dessen auffallende Hervorkehrung viel dazu beigetragen, ihn dem christlichen Volke einzuprägen. Nur gelegentlich hat Isidor einige begründende Gedanken ausgesprochen; so sagt er z. B.: „Joseph freut sich über die Fortschritte der Kirche, weil er gegen sie die größte Liebe hegt; hat er ihr doch mit unendlicher Liebe Christum, ihr Brot, ihr Haupt und ihr Opfer, ernährt" (3, 9). Es ist ferner ein Verdienst des frommen Dominikaners, die Andacht gegen den Heiligen mächtig angeregt zu haben, da sein Buch großes Ansehen genoß. Es hat da weniger zu bedeuten, daß er bereits bestimmte Andachtsübungen empfahl, wie diese, daß man sein Fest feierlichst begehen, seinen Namen in die Litaneien einsetzen (4, 7), jeden Rosenkranz mit einem Gebete zu Joseph schließen soll (4, 8); wichtiger ist der hohe Rang, den er diesem Kulte anweist, und die große Bedeutung, die er ihm verspricht. Er betrachtet ihn als eine notwendige Ergänzung der Andacht zu Jesus und Maria und betont immer wieder, wie angenehm diesen beiden und dem ganzen Himmel es sein müsse, wenn dem heiligen Nährvater die Andacht des Volkes sich zuwende: „Häufe Ehre auf Ehre, soviel du vermagst, zum Feste des hl. Joseph; denn seine Verdienste sind uns noch nicht voll bekannt. Welcher Beifall, welche Freude, welche Ehrungen und Lobsprüche durchbrausen wohl das himmlische Jerusalem, wenn Josephs Name genannt wird, den Gott selbst Vater zu nennen würdigte, den die Königin der Engel noch immer ihren liebsten Bräutigam heißt!" (4, 7.) Zudem ist der Heilige so über die Maßen groß, wie einst schon auf Erden, so jetzt noch im Himmel. „Beachte wohl, daß der erste Rang der Gerechtigkeit im Neuen Testamente dem Joseph zugeteilt wird, damit so die heiligen Schriften einen ganz hervorragenden Schmuck erster Ordnung andeuten" (3, 20). So ist denn auch seine Fürbitte ganz besonders vielvermögend: „Unter den Mittlern der Menschen bei Gott ist nach meiner Meinung keiner erfolgreicher und nach der jungfräulichen Königin vorzüglicher als der hl. Joseph, wobei ich selbstverständlich den unerforschlichen Abgrund der göttlichen Ratschlüsse anerkenne" (3, 19). Wenn nun gerade in diesen Zeiten die Andacht zum Bräutigam der Gottesmutter einen unverkennbaren Aufschwung nimmt, so ist das nach Isidors Meinung eine Quelle reichsten Segens für die ganze Welt, und er begrüßt ihn deswegen mit Freuden. „Schon hat der Heilige Geist im Abendlande es den Völkern eingegeben, daß sie dem hl. Joseph einzigartige Ehren erweisen. Durch diese Verehrung wird zweifellos viel Übel vom katholischen Glauben ferngehalten, und die Gläubigen werden mit vielen Gütern erfüllt auf die Verdienste und die Fürbitte des hl. Joseph. Preiset und segnet darum, ihr Völker, den hl. Joseph, damit ihr mit Segnungen überhäuft werdet" (3, 4).

Viertes Kapitel.

Die Verehrung des hl. Joseph im katholischen Volke.

Wenn man sich vergegenwärtigt, was seit Beginn des 15. Jahrhunderts zu Ehren des Nährvaters Christi geschrieben wurde von hervorragenden Männern und begeisterten Verehrern; wenn man die große Ausbreitung überblickt, welche das Fest des hl. Joseph ohne kirchlich-offizielle Empfehlung in verhältnismäßig kurzer Zeit gewonnen hat: dann drängt sich ganz von selbst die Mutmaßung auf, daß auch im gläubigen Volke bereits die Andacht gegen diesen Heiligen nicht mehr gering sein konnte, wenngleich sie noch nicht allgemeine Ausbreitung erlangt hatte. Freilich ist es schwer, für diese Volksandacht sichere und unmittelbare Anhaltspunkte zu finden, da diese spontanen Äußerungen der Volksseele naturgemäß nur zufällig in die Öffentlichkeit drangen; doch kennen wir schon manche nicht undeutliche Spuren, denen im folgenden einige Aufmerksamkeit geschenkt werden muß.

Der hl. Joseph wurde gepredigt und nicht von den mindesten Predigern; das allein schon genügt, das Vorhandensein einer solchen Andacht zu beweisen; denn die herrlichen Worte, welche ihm gewidmet wurden, konnten doch nicht ohne Widerhall bleiben.

Es beginnt auch die Anrufung des Heiligen in den Kreisen des Laienvolkes[1]; denn auch dessen Gebetbücher, die Horae privatae, nehmen allmählich Gebete zu seiner Ehre auf; vorerst sind es noch Anleihen aus den liturgischen Formularen der Kirche, Hymnen, Sequenzen oder Antiphonen mit einer entsprechenden Oration, die zu kurzen Suffragien zusammengestellt wurden; eines der ältesten und edelsten dieser Art mit ganz eigenen Teilen ist uns bekannt geworden aus einem handschriftlichen Gebetbuch von Châlons, das dem Ende des 15. Jahrhunderts angehört[2]. Beliebt waren auch kleine Prosen oder Reimantiphonen, wie z. B. die Sequenz der Franziskanermesse: O patriarcha inclyte; ferner

[1] Pfülf behauptet (S. 161): „Bemerkenswert ist auch, daß in dem sog. ‚Pestsegen', einer aus der Zeit des schwarzen Todes, der Mitte des 14. Jahrhunderts, stammenden öffentlichen Fürbitte, die noch jetzt in vielen Kirchen Norddeutschlands in Gebrauch ist, an erster Stelle die Fürsprache des hl. Joseph angerufen wird." (Ebenso Samson, Die Schutzheiligen. Ein Beitrag zur Heiligenlegende und zur Kultur- und Kunstgeschichte, Paderborn 1889, 46.) Es wäre doch zu untersuchen, ob diese Anrufung ursprünglich schon vorhanden war oder erst später infolge der Aufnahme des Heiligen in die gewöhnlichen Litaneien eingeschoben wurde; den hl. Joseph findet man sonst nirgends als Pestpatron; wäre er das gewesen, dann hätte er schon früher mehr Beachtung und Verehrung gefunden.

[2] Lucot 280: Salve Ioseph Salvatoris — Sancte Pater nomine. . . .

das Gebet, welches Peter d'Ailly seinem berühmten Traktate anhängte, und das Schlußgebet aus der Predigt des hl. Bernardin von Siena (Memento igitur nostri).

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte sich bereits eine ganz eigene Andacht zum hl. Joseph herausgebildet, die Zeugnis gibt von der hohen Verehrung, die er stellenweise im Volke schon genoß; es ist die Andacht zu den sieben Schmerzen und sieben Freuden des hl. Joseph. Der italienische Kapuziner Johannes von Fano ist der erste, der davon redet; die äußere Veranlassung, sie zu empfehlen, bietet ihm folgendes Ereignis, das der spanische Karmelit Hieronymus Gratianus de Matre Dei in seiner 1596 begonnenen Schrift[1] nach obiger Quelle also wiedergibt: Als zwei Väter aus dem Franziskanerorden nach den Niederlanden fuhren, ist ihr Schiff, das mit dreihundert Personen besetzt war, untergegangen; die zwei aber haben ein Brett ergriffen und mit diesem sich drei Tage und drei Nächte über Wasser gehalten. Inzwischen riefen sie immerfort den hl. Joseph an, zu dem sie eine besondere Andacht hatten. Am dritten Tage nun erschien dieser zwischen ihnen auf dem Brette in Gestalt eines über die Maßen schönen Jünglings; er grüßte sie freundlich, tröstete ihre verschmachteten Herzen, erquickte die ermüdeten Glieder und führte sie frisch und gesund ans Land. Als sich die guten Mönche auf dem Lande befanden, fielen sie auf die Knie und dankten vorerst Gott für die empfangene Wohltat, dann auch dem Jüngling, der ihnen beigestanden. Sie baten ihn gar inständig, er solle seinen Namen anzeigen; darauf sagte dieser, er sei Joseph. Zugleich eröffnete er ihnen die sieben großen Schmerzen und die sieben großen Freuden (welche er bei den sieben Geheimnissen empfand, zu denen man so große Andacht hat), und er versprach, allen denjenigen in ihren Nöten Hilfe und Beistand zu erweisen, welche zum Gedächtnis dieser Geheimnisse täglich sieben Vaterunser und sieben Ave Maria beten. Diese Andacht ist in Italien sehr gebräuchlich, fügt Gratian bei, besonders bei den Kapuzinern. Es ist also hier schon eine ganz bestimmte Andachtsweise geboten und empfohlen, die nach der Art des Berichtes eine gewisse Übung in bestimmten Kreisen voraussetzen läßt, und hierin unterscheidet sie sich von den Ratschlägen des Isidor de Isolanis, die zu seiner Zeit noch nicht geübt und auch nicht sogleich angenommen und durchgeführt wurden. Es handelt sich hierbei um eine Nachbildung der entsprechenden Andacht zur schmerzhaften Gottesmutter, die ja damals sehr beliebt war; und bei dem innigen Zusammenhange,

[1] Hieron. Gratianus de Matre Dei, Leben und Lob des hochheiligen S. Joseph. Deutsch, Augsburg 1615, V 4, 392.

der von Anfang an zwischen der Verehrung Josephs und seiner reinsten Braut bestand, ist eine derartige Übertragung auch leicht begreiflich. Eine nähere Bestimmung dieser sieben Geheimnisse war vorläufig noch nicht gegeben worden; ihre Auswahl blieb der Betrachtung des einzelnen überlassen.

Von dem Interesse des Volkes gegen diesen Heiligen zeugen auch die entstehenden Bruderschaften unter seinem Namen, von denen freilich bisher nur wenige bekannt geworden sind. Zu den älteren Vereinigungen von Avignon und Perugia treten jetzt zwei Bruderschaften zu Köln; die eine war von den Karmelitern 1485 in ihrer Kirche gegründet worden und tritt seit 1500 unter dem Titel des hl. Joseph und Joachim auf[1]; die andere entstand 1515 in der Kirche des hl. Lupus und erfreute sich großer Beliebtheit[2]. Jedenfalls waren das nicht mehr die einzigen frommen Vereine dieser Art. — Hier darf auch eine ähnliche Gründung genannt werden, welche 1514 zu Florenz durch die Mediceer errichtet wurde, von der aber Näheres nicht bekannt ist. Da jedoch aus ihr im Jahr 1807 der Toskanische Josephsorden als Verdienstorden des damaligen zu Würzburg residierenden Großherzogs gebildet wurde[3], so liegt die Vermutung nahe, daß es sich wohl um eine Vereinigung von Adeligen in der Form der damals üblichen geistlichen Ritterorden handelte. Als Gründer dürfen wohl Giuliano von Medici († 1516) und dessen Neffe Lorenzo († 1519), der Nachfolger seines zum Papste Leo X. erhobenen Bruders Giovanni, angesehen werden.

Um diese Zeit, gegen Ende des Mittelalters, ist der hl. Joseph auch in der Reihe der Zunftpatrone aufgenommen worden. Anfänglich hatten die Gilden meist die örtlichen Schutzheiligen und andere hochverehrte Heilige als Patrone erkoren, wobei der hl. Joseph nie in Betracht kam; erst als gegen das 16. Jahrhundert hin die Zünfte wie in den Siegeln, so in den Schutzpatronen sich immer mehr voneinander absonderten, wurde auch der hl. Joseph zum Schutzherrn erwählt, und zwar von jenen, denen er im Leben als Arbeiter am nächsten gestanden, von den Zimmerleuten und Schreinern; Zeugnisse hierfür sind freilich bisher noch selten. Zu Rom hat sich 1538 eine zunftähnliche Genossenschaft dieser Handwerker unter dem Namen des hl. Joseph gebildet; sie erbaute später, im Jahre 1598, ihrem Patron eine Kirche über dem

[1] Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" LV), Freiburg i. Br. 1892, 59.

[2] Ebd. 58.

[3] Schulze, Chronik sämtlicher bekannter Ritterorden und Ehrenzeichen ..., aus authentischen Quellen zusammengestellt, Berlin 1853, 1114.

mamertinischen Kerker, die erste Josephskirche in der Hauptstadt der Christenheit: S. Giuseppe dei falegnami. Die Zimmerleute von Linz haben in ihr neues Siegel von 1645 das Bild ihres Heiligen aufgenommen: er trägt in der Linken das Zimmermannsbeil und in der Rechten einen blühenden Stab mit drei Rosen[1].

So ist im Beginn des 16. Jahrhunderts die Andacht zum hl. Joseph über die Kreise der Ordensleute und Geistlichen hinaus auch in das katholische Volk eingedrungen und hat da bereits Ansätze gezeitigt, welche für die Zukunft eine kräftige Entwicklung erhoffen lassen. Der ausgedehnte liturgische Kult hat so in der Volksandacht die natürliche Ergänzung gefunden, und wenn man zu diesen beiden Momenten noch den Eifer der frommen Schriftsteller in Betracht zieht, so zeugt das alles von einem mächtigen Aufschwung in der Beurteilung des Nährvaters Christi; die prophetischen Worte des Isidor de Isolanis beginnen jetzt schon in Erfüllung zu gehen.

Neben diesem gewaltigen Fortschritte der Andacht darf aber auch jene Bewegung nicht übersehen werden, welche seit einigen Jahrhunderten, von den Apokryphen ausgehend, in reicher Legendenbildung sich fröhlich weiter entwickelte und gleichsam als Gegenströmung der bisher geschilderten Richtung gelten kann.

Fünftes Kapitel.

Die Weiterentwicklung der Legende in Bezug auf den hl. Joseph.

1. Die Entwicklung im allgemeinen.

Wenngleich gegen die Apokryphen, welche vom 12. Jahrhundert ab in dichterischen wie volkstümlich-wissenschaftlichen Werken so üppig gewuchert hatten, seit Gerson in gelehrten Kreisen ein bewußter Kampf geführt wurde, so haben sie trotzdem in den Kreisen des Volkes wenig an Wertschätzung eingebüßt. Die Legendenbildung, welche bisher diese Stoffe mit immer neuen Zügen ausgeschmückt hatte, scheint freilich zur Ruhe gekommen zu sein; auch das geistliche Epos hat seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr auf sie zurückgegriffen. Man beschränkte sich meist darauf, die älteren Werke, sei es in Abschriften, sei es in einfachen Umformungen und Auflösungen, zu reproduzieren, wie viele Handschriften dieser Zeit beweisen[2]. Allein das geistliche Schauspiel hat mit Vorliebe an diesen

[1] Grenser, Zunftwappen und Handwerkerinsignien, Frankfurt 1889, Tafel 29.

[2] Vgl. Reinsch 118 f; es finden sich viele Prosa-Auflösungen von Bruder Philipps (des Kartäusers) „Marienleben".

Gegenständen festgehalten, und die neu aufblühende Buchdruckerkunst hat auch Werke dieser Art vervielfältigt, weniger die Apokryphen in ihrer ursprünglichen Gestalt als die landläufigen Überarbeitungen derselben — ein Beweis, in welch hohem Ansehen sie noch standen. Kindheitsgeschichten des Herrn wurden in den verschiedensten Sprachen gedruckt. So wurde in deutschen Offizinen seit 1474 häufig aufgelegt ein Buch „Von der Kindheit und dem Leiden unseres Herrn Jesu Christi, auch von dem Leben Marias, seiner Mutter, mitsamt der Legende von den heiligen drei Königen". Desgleichen kennen wir ein anderes, aus dem Italienischen übersetztes Volksbuch: „Unseres Herrn Jesu Kinderbuch usw.", welches zu Köln, Altona und Nürnberg ohne Jahresangabe erschien [1]. Ähnliche Werke wurden in niederländischer Sprache zu Antwerpen 1477 und in dänischer Sprache 1508 gedruckt. Mehrfach finden sich solche seit 1480 auch unter den französischen Inkunabeln [2]. Unter den italienischen Frühdrucken dieser Art ist ein Bologneser von 1474 [3] insofern interessant, als er größtenteils sich auf die gleichen Quellen beruft, welche die Vita B. M. V. et Salvatoris rhythmica angegeben hat, während im Prolog ein Teil des Pseudo-Matthäus übersetzt ist. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn man den Legenden dieses Sagenkreises allenthalben begegnet und der hl. Joseph immer noch in der Gestalt dieser Darstellungen weiterlebt.

2. Das geistliche Schauspiel im besondern.

a) In den außerdeutschen Ländern.

Mehr noch als das frühere geistliche Epos und die neu auftretende Buchdruckerkunst hat das geistliche Schauspiel des ausgehenden Mittelalters zur Popularisierung der apokryphen Legenden beigetragen. Dieses gewann, wie es scheint, vom 13. Jahrhundert ab immer mehr an Verbreitung. Damit verlor es aber seinen ursprünglich kirchlich-religiösen Charakter und wurde zu einer profanen Schaustellung. Es wurde aus den Kirchen ins Freie gewiesen; von den Klerikern ging die Inszenierung in die Hände der Laien über; die lateinische Kirchensprache wurde ersetzt durch die gewöhnliche Volkssprache; nur einzelne lateinische Lieder und Gesänge erinnerten noch an die alte Form. Auch hat es sich oft vom alten Prophetenspiel wieder entfernt; aus dem großen Zyklus des 12. Jahrhunderts wurden gern getrennte Szenen ausgehoben und selbständig ent-

---

[1] Reinsch 119 f. [2] Ebd. 123, 92.

[3] Ebd. 101. Vita del nostro signore miser yesu cristo e de la sua gloriosa madre vergine madona sancta maria. Stampato in Bologna in casa de Baldisera de li Arciguidi a di dieci de decembre MCCCCLXXIIII.

wickelt. Diese lassen im einzelnen noch das alte Schema erkennen, sind aber stark erweitert durch Einschiebung neuer Figuren, neuer Züge und Szenen, und zu dieser Erweiterung haben meist die Apokryphen oder deren Überarbeitungen den Stoff geboten. Die ganze Art der Darstellung ist so dramatisch lebendiger geworden, der heilige Ernst und die naive Einfachheit wurden gern unterbrochen durch Szenen heiterer Natur. Bei dieser Umgestaltung ist auch die frühere stumme Rolle des hl. Joseph zu einer sprechenden Person geworden und tritt in einer Reihe neuer Szenen handelnd auf.

Dieses sog. Mysterienspiel hat namentlich unter den romanischen Völkern große Bedeutung erlangt und findet sich häufig bezeugt. In Spanien haben sich aus ihm die später so berühmten Autos sacramentales entwickelt[1]; die Apokryphen werden dabei wenig beachtet worden sein. In Italien gehören derartige Darstellungen auch nicht zu den Seltenheiten, doch erscheinen auch dort die Apokryphen ohne besondere Bedeutung; ein Verkündigungsspiel aus dem 15. Jahrhundert bietet wenig Anklänge; es beginnt mit dem alten Prophetenspiel und dem Gebete Marias und läßt dann die vier Schwestern Barmherzigkeit, Friede, Gerechtigkeit und Wahrheit vor Gott um die baldige Erlösung flehen — ein Moment, das auch in den Betrachtungen des Lebens Christi von Pseudo-Bonaventura sich findet[2]. Die Gestalt des hl. Joseph hat also in beiden Ländern von dieser Seite kaum eine Änderung oder Beeinträchtigung erfahren.

Frankreich besitzt noch mehr Denkmale dieser Art. Aus dem 15. oder noch 14. Jahrhundert ist ein ganzer Zyklus solcher Szenen erhalten, der in ein Weihnachts- und ein Dreikönigespiel zerfällt[3]. Das erste beginnt mit der Erschaffung des Menschen und dem Sündenfalle; daran reiht sich ein Rest des Prophetenspieles. Was nunmehr folgt, ist eine ziemlich getreue dramatische Wiedergabe der schon früher erwähnten französischen Legende. Die Szene der Vermählung Marias erscheint ganz in der dortigen Ausgestaltung. Der alte Joseph wird anfangs von drei andern jugendlichen Bewerbern verlacht, dann aber nach dem Erblühen seines Stabes in aller Form durch gegenseitige Konsensgebung mit Maria verbunden. Es folgt die Verkündigung des Engels von der Menschwerdung und Josephs Verdacht über Maria sowie dessen Tröstung. Im

[1] Reinsch 105.

[2] Ebd. 102. Die Figuren ergaben sich aus Ps 84, 11: Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt.

[3] Achille Jubinal, Mystères inédits du XVeme siècle II, Paris 1837: 1. La Nativité N. S. Jesuscrist; 2. Le Geu de trois roys qui alèrent aourer N. S. Jesuscrist. Vgl. Reinsch 93.

eigentlichen Weihnachtsspiel tritt Anastasia (Honestasse) in der bekannten Rolle auf. Es ist auch eine eigenartige Szene des Feuerholens eingefügt. Auf Bitten Marias war Joseph fortgegangen, Feuer herbeizubringen; inständig hatte er seinen Wirt mehrmals darum gebeten, endlich erhielt er es unter der Bedingung, daß er es im Schoße seines Mantels forttrage. Da dieser unversehrt blieb, erkannte der Wirt seinen Fehler und bat um Verzeihung. Inzwischen waren bei der Geburt Christi die wunderbaren Lichter vom Himmel erschienen, und Joseph wird von den Engeln herbeigeholt, das Kind zu schauen. Im Dreikönigespiel steht Joseph gleichberechtigt mit Maria an der Krippe des Herrn; er segnet die huldigenden Könige und versichert sie seiner Fürbitte. Bei der Flucht nach Ägypten treffen die heiligen Personen auf den Sämann, der ihnen den Weg weist und die verfolgenden Soldaten von ihrer Fährte ablenkt — ganz nach der französischen Legende. Das Stück endet mit der Mahnung des Engels zur Rückkehr ins Judenland.

Andere Mysterien folgen wieder mehr der ursprünglichen apokryphen Tradition[1]. So beginnt ein Mystère de la Nativité des 15. Jahrhunderts mit der Szene der ungläubigen Salome an der Krippe, die ganz dem Pseudo-Matthäusevangelium entspricht, und endet mit der Disputation des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel. Von Arnoul Gresbans bekanntem Mystère de la Passion gehört der erste Akt hierher, welcher den ganzen Stoff vom Ratschluß der Welterlösung und vom Streite der vier symbolischen Schwestern bis zum Wiederfinden des zwölfjährigen Jesus im Tempel umfaßt, nur fehlt die Geschichte der Flucht. Selbst Margareta von Valois, Königin von Navarra, hat mehrere derartige Mysterien geschrieben, darunter ein Weihnachts-, Dreikönige- und Unschuldige-Kinder-Spiel. Überreste dieser Veranstaltungen haben sich in manchen Gegenden Frankreichs bis ins 19. Jahrhundert herauf erhalten.

In England[2] haben die Mysterien ebenfalls eine hohe Bedeutung erlangt. Wir kennen vom 14. Jahrhundert ab noch drei große Gruppen solcher Spiele, welche die ganze Heilsgeschichte umfassen und sich in manchen Punkten von den Apokryphen beeinflußt zeigen; von Werken aus früheren Perioden läßt sich dies nicht nachweisen. Die älteste Gruppe stellt die nach der Familie Towneley benannte Sammlung dar, welche dem 14. Jahrhundert angehört und 32 Stücke umfaßt. Bedeutender sind die Spiele von Coventry und Chester, ersteres mit 43, letzteres mit 25 Szenen, beide zur Verherrlichung der großen Feste Pfingsten und Fronleichnam in diesen Städten bestimmt. Diese

[1] Ebd. 94 ff. [2] Ebd. 136 ff.

Veranstaltungen standen im höchsten Ansehen und erfreuten sich selbst des Besuches der Könige.

Das Towneleyspiel[1] ist dem älteren deutschen Mysterium verwandt und kann als erweitertes Prophetenspiel bezeichnet werden. Der hl. Joseph tritt erstmals im Spiel der Verkündigung Mariä auf; denn mit diesem ist die Prüfung des Heiligen und seine Auseinandersetzung mit seiner gesegneten Braut verbunden; die Rede bewegt sich hier in kurzen Versen. Joseph, der als Greis eingeführt wird, kann durch die Antworten Marias zu keiner Klarheit gelangen und spricht seine Besorgnisse und Zweifel in einem langen Monolog aus; hierbei erzählt er die Geschichte seiner wunderbaren Auserwählung, im wesentlichen nach Pseudo-Matthäus. Dies ist die einzige Verwertung der Apokryphen im vorliegenden Zyklus; die übrigen Spiele in der herkömmlichen Abteilung bewegen sich auf dem Boden des Evangeliums in seiner volkstümlichen Auffassung.

Das Spiel von Coventry[2] dagegen, das in einer Handschrift aus dem Jahre 1468 erhalten ist und als Werk eines Geistlichen gilt, verarbeitet in den für uns einschlägigen Stücken eine Legende, die sich mit keiner der bisher besprochenen völlig deckt; als entferntere Grundlage kann für jene Szenen, welche die Ereignisse von Joachims Zurückweisung beim Opfer bis zur Heimsuchung Marias behandeln (9—14), die lateinische Geschichte der Geburt Marias, für das weitere bis zur Hirtenanbetung (15—16) das Pseudo-Matthäumsevangelium gelten. Ein eigenes Spiel stellt die Vermählung Marias dar (10. Mary's Betrothment), ganz nach der eben genannten Quelle, wobei auch Joachim und Anna als Zeugen teilnehmen. Joseph erscheint als ein überaus alter Mann, der vor Schwäche, Müdigkeit und Alter kaum zu stehen vermag. Eingeladen zur Mitbewerbung um die holde Jungfrau, erklärt er seinen Entschluß, selber jungfräulich zu bleiben, und er will deswegen auch seinen Stab nicht abgeben. Doch an den Stäben der Freier erschien kein Zeichen, und eine Stimme vom Himmel erklärte, daß der ausersehene Mann sich nicht beteiligt habe. Auch jetzt gibt er erst nach einigen weiteren Umständlichkeiten seinen Stab her; und sogar nach dem Stabwunder will er sich weigern, Maria anzunehmen, und schließlich willigt er nur ein, als Pfleger und Behüter bei ihr zu bleiben. Selbst als der Priester schon die Vermählungsworte vorspricht, läßt seine Wider-

[1] The Towneley Mysteries. The Publications of the Surtees Society III, London 1836.

[2] James Orchard Halliwell, Ludus Conventriae. A Collection of Mysteries formerly represented at Coventry on the Feast of Corpus Christi, London (Shakespeare Society) 1841.

rede nicht nach; doch entschließt er sich endlich, den Ehekonsens zu geben und steckt zum Zeichen seiner Einwilligung der Braut den Ring an, und der Priester verkündigt darauf, daß jetzt die heiligste aller Ehen geschlossen sei. Joachim und Anna geben ihren Segen dazu und verabschieden sich von dem heiligen Paare, und Joseph führt seine Braut mit drei Jungfrauen in sein Haus nach Nazareth.

Als Joseph nach längerer Abwesenheit wieder zu Maria zurückkehrt (12. Joseph's Return) und sie als Mutter vorfindet, fragt er in schmerzlicher Überraschung nach dem Vater des Kindes, empfängt aber von Maria die eigentümliche Antwort, wie sie schon im Towneleyspiel gegeben war: „Der Vater im Himmel und du bist es, kein anderer ist Vater; dieses Kind ist Gottes Sohn und deiner." Im weiteren Verlauf hält sich das Spiel an die Erzählung des Evangeliums. — Da Maria zum Besuch ihrer Base Elisabeth aufbricht (13), begleitet sie ihr Bräutigam, und nach der gegenseitigen Begrüßung der heiligen Frauen wendet er sich grüßend an den stummen Zacharias. Was jetzt folgt, das Verhör des Joseph und seiner Gattin vor dem Hohenpriester (14. The Trial of Joseph and Mary), ist ganz dem Pseudo-Matthäus entnommen. Zwei Verleumder klagen die beiden beim Hohenpriester Abiachar an; dieser lädt sie vor und heißt Joseph das Prüfungswasser trinken und siebenmal um den Altar gehen; und da er keinen Schaden nimmt, gilt er als gerechtfertigt und Maria als allein schuldig. Zu ihrer Reinigung verlangt sie nun selbst das Prüfungswasser, worauf auch ihre Unschuld bestätigt wird. Zur Strafe müssen die Verleumder vom Wasser trinken, und sie stürzen zu Boden. — Das Weihnachtsspiel (15. The Birth of Christ) ist eingeleitet durch das Herbergsuchen; ein Bekannter Josephs will keine Aufnahme gewähren, weil sein Haus besetzt sei, und dessen Frau weist sie barsch ab; da führt sie dieser in einen Stall. Joseph muß sich zur Stunde der Geburt entfernen und sucht Hebammen; diese bestätigen die jungfräuliche Unversehrtheit der Gebärerin genau in der Weise, wie Pseudo-Matthäus sie schildert. In den folgenden Szenen tritt Joseph nicht weiter hervor; den Hirten zeigt er das Kind; bei der Darstellung im Tempel opfert er Wachs und Geld. Die Flucht nach Ägypten ist nicht eigens dargestellt.

Das Spiel von Chester[1] ist über ein Jahrhundert älter und liegt in der Handschrift eines Georg Bellin vom Jahre 1592 vor. In der Darstellung der uns interessierenden Ereignisse folgt es den Evangelien;

[1] Thomas Wright, The Chester Plays. A Collection of mysteries founded upon scriptural subjects and formerly represented by the Trades of Chester at Whitesunday (Pfingsten!), London (Shakespeare Society) 1843.

darum fehlen auch die aus den Apokryphen stammenden Vollszenen; nur im Weihnachtsspiel (6. The Salutation and Nativity) ist noch die ganze Hebammenszene erhalten wie zu Coventry; überdies ist erzählt, wie Maria auf dem Wege nach Bethlehem das Gesicht von den zwei Völkern schaut und ein Engel dieses dem Joseph erklärt. Das folgende Hirtenspiel schließt sich noch mehr wie das ältere von Coventry der deutschen Auffassung an; doch hat Joseph von da ab keine besondere Bedeutung mehr.

Es war also, nach diesen Proben zu schließen, in England keine so reich schaffende Legendenbildung tätig wie in Frankreich und Deutschland, weshalb diese Spiele anscheinend mehr aus Büchern als aus einer lebendigen Tradition hervorgewachsen sind; es hat darum auch die Gestalt des hl. Joseph keine konsequente Ausgestaltung und keine von den Apokryphen abweichende Prägung erfahren.

b) Das geistliche Schauspiel in Deutschland.

Während in all diesen Mysterien mehr ein heiliger Ernst waltete, wie er den dargestellten Ereignissen entsprach, begann sich in Deutschland bald der Humor einzunisten; komische Gestalten, heitere Zwischenfälle und oft auch derbe Späße mußten ihn zur Geltung bringen, und gerade die Person des hl. Joseph wurde gern benutzt, um in der Rolle einer komischen, naiv-derben Figur zur Belustigung des Publikums zu dienen; er war vielfach der gute einfältige Knecht der Gottesmutter, besonders in der eigentlichen Weihnachtsszene.

Auch in Deutschland hatte die Umgestaltung des geistlichen Schauspiels manche neuen Szenen geschaffen, in welchen jetzt dem Nährvater Christi die Hauptrolle zufiel. So enthält sowohl das St Gallener Weihnachtsspiel aus dem 14. Jahrhundert[1] wie das Sterzinger Spiel vom Jahre 1511[2] als einleitenden selbständigen Teil die Vermählung des Heiligen mit Maria, eine Szene, die wohl auch sonst selbständig vorgekommen sein mag. Hier ist das Ereignis ganz nach dem Marienleben des Kartäusers Philipp dargestellt. Dort jedoch spielt sich die Szene hauptsächlich zwischen Joseph und seinem Bruder Kleophas, dem zweiten Manne der hl. Anna ab; dieser erzählt nach der älteren Legende die ganze Geschichte vom Aufgebot des Hohenpriesters bis zum Wunder des blühenden Stabes und fragt dann Joseph um seine Einwilligung in den Ratschluß

[1] Mone, Schauspiele des Mittelalters I, Karlsruhe 1846, Nr 8, 132 ff: Kindheit Jesu.

[2] R. Jordan, Das hessische Weihnachtsspiel und das Sterzinger Weihnachtsspiel vom Jahre 1511. 29. Jahresbericht des k. k. Staats-Obergymnasiums in Krumau (1902 u. 1903).

Gottes; dieser erinnert zwar an sein Keuschheitsgelübde, will aber Gottes Willen tun, worauf Kleophas die regelrechte Vermählung seiner „Stieftochter" mit Joseph vornimmt. — Sonst begann die Weihnachtsdarstellung gewöhnlich mit der Szene der Verkündigung Mariä; daran reihte sich die Prüfung Josephs. Als dieser den Zustand seiner Braut gewahrt, wird er betrübt und beginnt zu weinen; er entschließt sich, von ihr zu fliehen, und gibt ihr das zu erkennen. Wie er sich nun entfernt und Maria innig zu Gott betet, erscheint ihm der tröstende Engel; freudig kehrt er also zurück und bittet sie wegen der Kränkung um Nachsicht, und sie nimmt ihn liebevoll auf. — Es folgt nun die Reise nach Bethlehem und das Herbergsuchen. Joseph bittet beim ersten Wirt um Aufnahme, wird aber hart abgewiesen und als Lügner verhöhnt, da er seine schwangere Gattin eine Jungfrau geheißen. Der zweite, welcher gebeten wird, ist etwas freundlicher; doch will auch er kein Obdach bieten, weil ihm sonst wegen der andern Gäste das Haus zu klein wird. Endlich finden die heiligen Personen einen passenden Ort, wo die Geburt sich vollzieht. — Damit beginnt das eigentliche Weihnachtsspiel. Dem hl. Joseph ist hierbei eine sehr tätige Rolle zugewiesen; er ist nicht mehr bloßer Zuschauer beim heiligsten Geheimnis, sondern der treubesorgte Diener, der oft mit komischem Eifer seinem Geschäfte obliegt und hierbei unterstützt wird durch einen Knecht oder eine Magd. Die letztere Figur, welche im hessischen und Sterzinger Weihnachtsspiel eine nicht unbedeutende Rolle hat, ist wohl eine Umbildung der Hebammenrolle, wie sie sich noch im Spiel von Benediktbeuren findet. Das Stück selber zerfällt in mehrere Szenen, welche mannigfach variiert werden. Zunächst wird das neugeborne Gotteskind angebetet von Maria, Joseph und den Engeln sowie den andern Personen an der Krippe. Daran reiht sich die Hirtenszene: die Engel verkünden die Geburt des Herrn den Hirten; diese wollen anfänglich nicht glauben, oder zeigen sich unwillig über die Störung ihrer Ruhe, oder werden gar vom Teufel zum Unglauben versucht; erst auf erneutes Zureden des Engels gehen sie zur Krippe. Dort spielt sich währenddessen oder nach ihrer Ankunft die Szene des „Kindelwiegens" ab, wobei von den Beteiligten die alten lateinischen Krippenlieder des ursprünglichen Spieles gesungen, auch Reigen um die Krippe aufgeführt werden; hier fällt meist dem Joseph die Führerrolle zu. Oft klagen inzwischen auch Maria und Joseph sich gegenseitig ihre große Not, die sie unfähig macht, das Jesuskind nach Gebühr aufzunehmen. In späterer Zeit wurde an diese Klage die sog. „Ammenszene" gefügt: Joseph sucht für Mutter und Kind eine Pflegerin, welche bald beigebracht ist und dann für die Bedürfnisse beider mit Eifer sorgt. Das Spiel endet gewöhnlich mit der Erscheinung des Engels an Joseph und

der Mahnung zur Flucht; so ergibt sich ein ungezwungener Abgang für alle Spieler.

Diese Elemente des Weihnachtsspieles boten an sich schon Gelegenheit zu dramatischem Leben und humoristischer Färbung; die aus der damaligen Zeit überlieferten Spiele haben aber nicht bloß gelegentlich, sondern mit bewußter Absicht die komische Seite hervorgekehrt, fast durchweg auf Kosten der Gestalt des Joseph; die Entwicklung neigte eben zu kräftigem, oft derbem Realismus. Im St Gallener Spiel ist davon noch nichts zu merken; es ist noch ein richtiges Prophetenspiel und bildet den Übergang zu dieser neuen Richtung, indem es schon viel freier den biblischen Stoff gestaltet; auch hat es das Dreikönigespiel und die Darstellung im Tempel herbeigezogen und endet erst nach diesen Szenen mit der Flucht nach Ägypten, wobei der Fall der Götzenbilder eigens hervorgehoben ist. Der hl. Joseph tritt zwar anfangs bei der Vermählung und später beim Tempelgang und bei der Flucht redend auf, aber bei der eigentlichen Weihnachtsszene fehlt er anscheinend gänzlich, und selbst dem Engel, der ihn Maria als Frau nehmen heißt, gibt er keine Antwort. Auch das Erlauer Spiel[1] des 14. Jahrhunderts schließt sich noch ziemlich eng an die ältere Form an und zeigt Reste des Prophetenspieles. Es beginnt mit dem Einzug der heiligen Familie unmittelbar nach der Geburt. Joseph führt Maria, die das Kind im Schoße hält, auf dem Esel reitend herein; hinter ihm kommt die Amme, ganz auf den Haushalt eingerichtet, mit Wiege, Schüssel und Löffel. Maria mit dem Kinde nimmt den Platz in der Mitte ein, Joseph und die Amme treten ihr zur Seite. Es tritt nun ein Hirt auf, der zunächst sich mit der Fütterung seines Esels beschäftigt und dann, eingedenk einer Mahnung aus Engelsmund, nach dem Neugebornen fragt; Joseph zeigt das Kind ihm und dem Volke. Zwischenhinein singt der vom Prophetenspiel her übliche Chor der Juden einen Wechselgesang auf die Vermählung Josephs mit Maria, von dem man nicht recht weiß, ob er als Hohn oder als Glückwunsch aufzufassen ist; diese Szene scheint das Bruchstück eines Vermählungsspieles zu sein. Es folgt das Kindelwiegen, welches endlich der Hirt abbricht durch den Hinweis, daß für das Kind zum Schutz gegen die Kälte ein Haus aufgesucht werden müsse. Damit endet dieses Spiel. Joseph ist durchweg voll heller Freude und bekräftigt sie bei jeder Gelegenheit durch einen guten Trunk, seine Haupttätigkeit besteht darin, von seinem „guten Wein" alle kosten zu lassen, den Hirt, die Amme sowie Mutter und Kind.

[1] Ludus in cunabulis Christi, nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, herausgegeben von Kummer, Erlauer Spiele, Wien 1882 (Kürschner, Deutsche Nationalliteratur XIV 3).

Auch im hessischen Weihnachtsspiel[1], einem Werke aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, das den ganzen Stoff von der Verkündigung bis zur Flucht darstellt, hat Joseph noch Sinn für einen guten Trunk; denn bei der Flucht nach Ägypten will er Marias Schleier und seinen Hut gegen Bier verpfänden, und wohl als Einladung für das zuschauende Volk schließt er: „Nu woluff und volge mir — mir woln geen zu dem guden bier." Sonst aber ist im Spiele nicht mehr davon die Rede. Joseph ist vollauf beschäftigt im Dienste von Mutter und Kind; er schleppt gleich zu Anfang die Wiege herbei; nach einer zärtlichen Anrede des Neugebornen leitet er das Kindelwiegen und die begleitenden Reigen und Gesänge; den Knecht, die Kinder und alle ankommenden Gäste ladet er zur Teilnahme ein. Danach holt er zur Pflege des Kindes die Magd Hillegart, die Frau des zweiten Wirtes vom Herbergsuchen, wobei er infolge seines ungestümen Drängens von ihr und dem Manne eine Tracht Prügel erhält. Sie soll nun dem Kinde einen Brei kochen, wozu sie erst das Geschirr zusammensuchen muß. Diese derbe Szene und die daran schließenden wüsten Streitigkeiten zwischen Hillegart und ihrem Manne, welche Joseph endlich trennt, hat man doch nicht für ganz passend gefunden; deswegen hat die Spielregel auch Anweisung gegeben, wie man sie ausfallen lassen könne.

Das Spiel von Sterzing in Tirol, dessen Niederschrift aus dem Jahre 1511 stammt, zeigt große Verwandtschaft mit dem vorgenannten und geht gleich diesem auf das Marienleben des Kartäusers Philipp zurück. Hier sind derartige Auswüchse vermieden; und wenn auch Joseph der hilfreichen Magd als Lohn für ihre Dienste einen Trunk guten Weines aus seiner Flasche gewährt, wenn auch der treuherzige Knecht vor der Geburt für das Kindlein Windeln und Wiege und ein Schäffel zum Baden erbettelt, wenn auch am Schlusse die Magd in ungezwungen natürlicher Emsigkeit und Geschwätzigkeit sich um Mutter und Kind bekümmert, kocht, wäscht, dem Kinde Speise reicht und ein Bad bereitet — so ist doch nirgends über den Rahmen des Schicklichen hinausgegangen.

Aus Tirol ist uns auch ein selbständiges Lichtmeßspiel[2] des ausgehenden 15. Jahrhunderts erhalten; in diesem fällt dem Joseph keine bedeutende Rolle zu: er meldet die Mutter mit dem Kinde dem Priester an, trägt die Tauben zum Opfer herbei, drückt seine Verwunderung aus über die Worte des greisen Simeon und erzählt all die Wunder, deren

[1] Das hessische Weihnachtsspiel (Kürschner a. a. O. XIV 3, 901 ff).

[2] Ad. Pichler, Über das Drama des Mittelalters in Tirol (2. Lichtmeßspiel), Innsbruck 1850, 99.

Zeuge er bisher gewesen. Auch hier endet das Spiel mit der Flucht nach Ägypten. Laut Spielregel tritt Joseph auf als Mann mit passendem Bart, in anständiger, wenn auch gewöhnlicher Kleidung.

Anderwärts zeigt die Entwicklung dieser Spiele insofern eine andere Gestalt, als sich das Prophetenspiel nicht auflöste, sondern zu großen Mysterien erweiterte, welche die ganze Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Auferstehung Christi umfaßten. Derart ist das Fronleichnamsspiel von Eger[1], das um 1480 geschrieben sein mag und in seiner Ausdehnung auf zwei Tage berechnet war. Auch hier ist als Einleitung zum Leben Jesu die Kindheitsgeschichte Marias nach den Apokryphen dargestellt und demgemäß auch die Vermählung; diese verläuft ziemlich kurz, und die anfängliche Weigerung Josephs hält nicht lange an. Im Weihnachtsspiel ist das Herbergsuchen etwas erweitert, aber das Kindelwiegen ist in eine fromme Anbetung der Hirten umgewandelt, bei der die altehrwürdigen Lieder erklingen, und Joseph selbst ist auch nur als demütiger Verehrer des Kindes beteiligt; seine Rolle hält sich streng innerhalb der historischen Grenzen.

Auch Hans Sachs[2] hat diesen heiligen Stoff zu einer „Comedia mit 24 Personen" (1557) verarbeitet, die aber ganz im Rahmen der Heiligen Schrift sich bewegt und von der Ankündigung der Geburt des Täufers bis zur Flucht nach Ägypten reicht. Von den Apokryphen ist gar kein Gebrauch gemacht; Joseph bleibt deshalb bei der Geburt Christi ein stummer Zeuge.

Derartige Spiele haben sich auch in Deutschland noch lange Zeit im Volke erhalten, namentlich im Gebiete des bayrischen Stammes; die Entwicklung knüpfte hier an jene Art von Spielen an, in welchen der Humor sich eingenistet hatte.

So kannte man noch im 18. Jahrhundert zu Rosenheim ein Dreikönigespiel[3], das von Mariä Verkündigung bis zum Kindermord reicht und im wesentlichen noch die Züge der mittelalterlichen Spiele erkennen läßt. Joseph ist gekleidet in blauen Rock mit gelbem Mantel. Lebhaft freut er sich, als der Engel ihn über den gesegneten Zustand seiner Braut aufklärt. Auf dem Wege nach Bethlehem trägt er in einem Handwerkskorb sein Zimmermannswerkzeug mit. Beim Herbergsuchen wird er vom Wirte, einem Bekannten, abgewiesen, da er nur Reiche auf-

[1] Gustav Milchsack, Egerer Fronleichnamsspiel (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CLVI), Tübingen 1881.

[2] Hans Sachs, Bd IX (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CXXXVI), Tübingen 1878.

[3] August Hartmann, Weihnachtslied und Weihnachtsspiel in Oberbayern (Separatabdruck aus Oberbayr. Archiv XXXIV), München 1875, 154 ff.

nehmen will; von der Wirtin wird er herzlos weitergejagt, bis endlich doch der Wirt sich erbarmt und ihn mit Maria in einen Stall vor dem Tore weist. Dort kommt Jesus zur Welt und wird von Maria und Joseph angebetet. Das Kindelwiegen mit seinen schönen Liedern ist weggefallen; die Ammenrolle ist auf Joseph übergegangen; er zündet auf Marias Geheiß ein Licht an und bereitet ein Feuer, holt dann aus seiner Tasche Pfännlein, Flasche und Löffel und beginnt dem Kinde ein Mus zu kochen, das ihm aber etwas mißrät. — Auch in Oberufer und Preßburg, an der deutsch-ungarischen Sprachgrenze, hat sich bis ins 17. Jahrhundert ein ähnliches Weihnachtsspiel erhalten[1]. In seinem Auftreten erscheint Joseph sehr alt, von kleiner Statur, er geht gebückt einher und hustet immer am Ende seiner Rede; in der Hand trägt er wie ein Abzeichen ein kleines Strohhaus, welches den Stall von Bethlehem darstellen und so an den Ort der Begebenheit erinnern soll.

Man sieht also, in welcher Richtung sich der Stoff der alten Mysterien weitergebildet hat; die ernsten, aus der kirchlichen Liturgie stammenden Szenen verschwanden immer mehr, und die humorvollen realistischen Züge wuchsen in die Breite. Wenn aber auch diese Spiele den geistlichen Charakter eingebüßt haben, so sind sie gemütvolle Stücke der Volkspoesie geblieben. Die Rolle des hl. Joseph ist im Gang dieser Entwicklung besonders bemerkenswert, einmal weil an ihr der Charakter dieser Umgestaltung am deutlichsten zu Tage tritt, dann weil nur aus dem geistlichen Schauspiele heraus verschiedene merkwürdige Darstellungen des Heiligen in der bildenden Kunst verständlich werden.

Sechstes Kapitel.

Der hl. Joseph in der Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts.

1. Überblick.

Das 15. Jahrhundert, welches auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens mit jenen traurigen Erscheinungen begann, die als Folge das Konzil von Konstanz notwendig machten, hat auf dem Gebiete der Kunst mit einem erfreulichen Aufschwunge eingesetzt, der auch der Ausgestaltung des Josephsbildes förderlich war. In Italien begann erst von da ab die Renaissance sich voll zu entfalten und sich zu der glänzenden Formenschönheit durchzuringen, die ihre Auszeichnung bildet; und auch in den Ländern deutscher Zunge, wo noch die ernste Gotik herrschte, ließ sich ein Hauch dieses neuen Lebens wahrnehmen, bis auch da mit dem Be-

[1] Floegel-Ebeling, Geschichte des Grotesk-Komischen II[4], Leipzig 1887, 13.

ginn des 16. Jahrhunderts die Renaissance zur vollen Blüte gelangte. Hand in Hand mit diesem Aufschwunge mehr technischer Natur ging eine überaus große Produktivität der bildenden Künste, die zunächst noch an religiösen Stoffen sich versuchte, bald aber sich entschiedener profanen Gegenständen zuwandte und auch die religiösen Motive immer mehr ihres übernatürlichen Charakters entkleidete. Die führende Rolle in diesem Kunstbestreben ging jetzt an die Malerei über, die neben der hochentwickelten Wandmalerei und der zum größten Glanze erblühten Buchillustration vor allem im Tafelbild sich betätigte. Es obliegt uns nun, die Gestalt des hl. Joseph im Wandel dieser neuen Richtungen zu verfolgen.

Auch jetzt noch findet sich der Heilige fast ausschließlich im historischen Bilde, in den Zyklen des Lebens Christi und Mariä. Der Umfang dieser Bilderkreise wird geringer; einen so ausgedehnten, wie z. B. Giotto auf die Wände der Arenakapelle gemalt hat, bietet die folgende Zeit kaum mehr. Höchstens Fra Angelico da Fiesole mit seinen Schülern hat eine ähnliche Folge kleiner Bilder aus beiden Zyklen geschaffen auf den Täfelungen eines Silberschrankes aus der Annunziatakirche von Florenz, der jetzt in der Akademie dortselbst aufgestellt ist[1]. Weniger umfangreichen Zusammenstellungen dieser Art begegnen wir noch häufig auf den Altarwerken des 15. Jahrhunderts, teils in plastischer teils in malerischer Ausführung. Zahlreicher sind jedoch die Einzelbilder. Das Marienleben enthält von den auf Joseph bezüglichen Darstellungen meist nur noch die Vermählung des Heiligen mit Maria; die Szenen der Kindheitsgeschichte Christi vermehren sich um eine neue: die Beschneidung des Herrn, die nicht selten zu finden ist. Als weitere neue Motive außerhalb des historischen Rahmens kommen noch in Betracht die Gruppen der heiligen Familie und der heiligen Sippe. Bei dem in der Renaissance liegenden Streben nach naturwahrer Darstellung und individueller Färbung verschwinden die bisher festgehaltenen Typen, und sowohl in der Zusammenstellung der Gruppen wie in der Behandlung der Einzelfiguren macht sich eine freiere Auffassung geltend.

An der Spitze des italienischen Quattrocento steht der liebenswürdigste aller damaligen Künstler, der ideal angelegte Fra Angelico da Fiesole, der aus den überkommenen Formen Andachtsbilder voll Wärme und Leben schuf, dabei aber mit feinem künstlerischen Empfinden die alten Gruppen gliederte, die eigentlich dargestellte Handlung vor all den be-

[1] W. Rothes, Die Darstellungen des Fra Giovanni Angelico aus dem Leben Christi und Mariä (Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 12), Straßburg 1902, 16 A. 1.

gleitenden Nebensächlichkeiten energisch in den Vordergrund stellte. Die von ihm umgeprägten Motive blieben vielfach maßgebend für die folgende Zeit, wenn auch seine Zeitgenossen und Nachfolger diesen Zug der Andacht und überirdischen Weihe ihren Werken nicht zu erhalten wußten und die Meister des Cinquecento noch mehr ihrer individuellen Eigenart nachgaben. Die Gestalt des hl. Joseph gilt auch im 15. und 16. Jahrhundert der Hauptsache nach als Nebenfigur, die man beliebig verwendete, wie man es eben für gut fand; deswegen lassen sich in der Behandlung dieser Figur auch nicht bestimmte Richtungen und Schulen ausscheiden; man kann im allgemeinen nur eine Reihe von Situationen bezeichnen, in welche der Heilige durch die Laune der Künstler gestellt wurde; und im folgenden soll versucht werden, die wichtigsten derselben darzustellen. Beginnen wir mit den Werken der Kunst Italiens.

2. Die Kunst Italiens.

a) Vermählung.

Das erste Ereignis im Leben des hl. Joseph, das eine künstlerische Darstellung fand, ist seine Vermählung mit Maria; hier steht er naturgemäß mit Maria als Hauptperson im Vordergrund. Die Vorlage hatten schon die Künstler des Trecento geschaffen; sie war im wesentlichen eine Wiedergabe der Apokryphen. Das heilige Paar mit dem segnenden Priester ist stets in die Mitte gestellt, wodurch die Gesamtgruppierung an Übersichtlichkeit gewinnt. Die Vermählung vollzieht sich in der Art, daß der Priester die Hände der Brautleute zusammenführt; Joseph steckt dabei den Ring an den Finger Marias und hält zum Zeichen seiner wunderbaren Auserwählung den blühenden Stab in der Linken. Hinter ihm schließt sich die Gruppe seiner Mitbewerber an, die ihre dürren Stäbe tragen und meist in lebhafter Erregung sind. Maria ist von einer Schar von Jungfrauen geleitet.

An der Schwelle der zu neuem Leben erwachenden Florentiner Schule steht Masolino (1383 bis nach 1435); er hat in den Fresken des Domes von Castiglione d'Olona (am Comersee) diese Szene noch in der unbeholfenen Art seiner Vorgänger wiedergegeben. Der Kopf des hl. Joseph ist sehr schlecht erhalten; doch die ganze Gestalt macht den Eindruck eines rüstigen Mannes. Die Gruppe der Zuschauer ist infolge des beschränkten Raumes stark zusammengeschoben und zeigt wenig Leben; nur einer der Freier zerbricht den Stab über dem Knie. Beachtenswert ist hier, daß neben Maria ihre Mutter Anna als Zeugin der heiligen Handlung steht; sie ist durch den Nimbus kenntlich gemacht. Aus der Literatur Italiens läßt sich nicht, wie in den nördlichen Ländern, eine

derartige Entwicklung der Sage nachweisen; aber die Denkmale der Kunst geben zu erkennen, daß auch im Süden diese Auffassung nicht unbekannt war. — Fra Angelico (1387—1455) hat für ein kleines Bild in den Uffizien[1] (Tafel 4, Bild 27) sich bei Taddeo Gaddi die Motive gesucht; die bewegte Gruppe der enttäuschten Freier, das Brechen der Stäbe, der Faustschlag zweier Nebenbuhler, die Tubenbläser im Hintergrund, die Taube über dem blühenden Stabe kehren auch hier wieder; aber die streng zeremonielle, fast steife Haltung der weit auseinander stehenden Brautpersonen, welche in Haltung und Blick keusche Schüchternheit erkennen lassen, gibt dem Gesamtbilde eine abgeklärte Ruhe. Joseph ist eine schöne, ehrwürdige Erscheinung in gereiftem Alter; er hat reiches Haupthaar und einen langen, weißen Bart. Die Begleiter erscheinen schon im Kostüm der Zeit, während für Joseph und die Jungfrau die antik-idealisierte Kleidung beibehalten wird; dies wird von da ab die Regel. — Nach dem gleichen Vorbilde wie Fiesole hat Lorenzo da Viterbo gearbeitet, als er 1469 für die kleine Kirche S. Maria della Verità in einem ausgedehnten Fresko ein reiches Zeremonienbild schuf (Tafel 4, Bild 29); doch erreicht er bei aller Schönheit der Einzelfiguren nicht die klare Komposition des Meisters von S. Marco. Auch Maria erscheint hier im Zeitkostüm, einem reich gemusterten, gegürteten Rock ohne Mantel; auf dem Haupte trägt sie eine Krone, in der Linken hält sie ein Täschchen, während sie die Rechte steif gegen Joseph hinstreckt und mit fast mürrischem Gesichtsausdruck sich von diesem den Ring anstecken läßt. Joseph ist ein gebückter Greis und nach Auftreten und Aussehen ein Mann aus dem gewöhnlichen Volke. Hier finden wir nicht bloß die am Nimbus kenntliche Mutter Anna hinter Maria, sondern auch den Vater Joachim hinter Joseph, einem älteren Mann in ernst beobachtender Haltung, ja selbst der Hohepriester ist mit einem Nimbus ausgezeichnet und scheint demnach als Zacharias, der Vater des Täufers, gedeutet werden zu müssen. Der übrige weite Raum ist ausgefüllt durch eine Menge zuschauender Personen. Hinter Maria steht neben einer Anzahl von Jungfrauen eine Reihe ernster Männer, meist Porträtköpfe, in statuarischer Ruhe. Die Schar der enttäuschten Freier auf der Seite Josephs zeigt etwas mehr Bewegung; teilweise scharen sie sich in lebhaftem Meinungsaustausch um einen, der in großer Erregung seinen Stab über dem Knie bricht; im Vordergrund steht, steif auf sein

[1] Abb. bei Rothes, Die Darstellungen des Fra Giovanni Angelico Tafel 2, Fig. 1. Beissel, Fra Giovanni da Fiesole, sein Leben und seine Werke[2], Freiburg i. Br. 1905, 59. — Weniger großartig ist eine andere Darstellung dieser Szene auf der Predella des Verkündigungsbildes zu Cortona (Beissel a. a. O. 66. Rothes a. a. O. 16 f). Abb. bei Supino, Beato Angelico, Florenz 1898, 41.

Stöckchen gestützt, ein blasierter Stutzer, der scheinbar kein Ohr hat für das bedauernde Zureden eines Nachbars. Der herkömmliche Faustschlag fehlt; dafür gewahrt man hinter Joseph mehrere höhnisch grinsende Gesichter. Auch der Heilige Geist ist nicht zu sehen; es fehlt überdies jede Andeutung eines Hintergrundes, nur die langen, mit Tüchern behangenen Tuben werden sichtbar.

In Florenz hat zwischen 1486 und 1490 Domenico Ghirlandajo im Verein mit seinem Bruder David und seinem Gehilfen Mainardi ein herrliches Freskobild der Vermählung geschaffen in jenem Marienleben, mit welchem er die Wände der Chorkapelle von Maria Novella schmückte[1], als durch die Feuchtigkeit die früheren Gemälde des Andrea Orcagna zu Grunde gegangen waren. Der Vorgang spielt sich in gewohnter Weise im Innern eines herrlichen Renaissancetempels ab. Haltung und Miene des Brautpaares verraten scheue Zurückhaltung und doch zärtliche Zuneigung; Joseph ist ein ehrwürdiger, noch rüstiger Mann, dessen ergrauende Haare schon licht zu werden beginnen. In heftiger Erregung springt einer der Freier auf ihn zu, ihm einen Faustschlag auf den Rücken zu versetzen, während ein zweiter seinen Stab zerbricht und andere enttäuscht einander anblicken. Zwischen Maria und dem Priester wird der Kopf einer edeln Matrone sichtbar, die in ihrer besondern Anteilnahme wahrscheinlich an die Mutter Anna erinnern soll.

Noch im 16. Jahrhundert hat ein Florentiner Meister, Franciabigio (1482—1525), der Freund und Mitarbeiter des bekannteren Andrea del Sarto, die gleichen Motive verwendet in einem Fresko der Annunziatakirche[2]; nur hat er die Gruppen noch weiter aufgelöst und über den weiten Tempelplatz hin verstreut, wodurch die Einheitlichkeit der Komposition stark beeinträchtigt ist. Joseph erscheint auf diesem Bilde im grauen Haar des Greises.

Die berühmtesten Darstellungen dieses Gegenstandes lieferten die Meister der umbrischen Schule. Perugino war, wie schon früher erwähnt, von dem Rate seiner Vaterstadt der ehrende Auftrag geworden, für die neuerbaute Kapelle des Brautrings Marias ein Altarbild zu schaffen, welches die Verwendung dieses Ringes in der Vermählung verherrlichen sollte (um 1500). Seine Aufgabe war insofern erschwert, als der zugewiesene Raum nicht in die Breite, sondern in die Höhe sich erstreckte; so war er gezwungen, einerseits die traditionelle Gruppe auf die wesentlichsten Momente zu beschränken, anderseits die freie obere Hälfte des

[1] E. Steinmann, Ghirlandajo (Künstlermonographien XXV), Bielefeld und Leipzig 1897, Abb. 33.

[2] Reber-Bayersdörfer Bl. 812.

Raumes in geeigneter Weise auszufüllen; letzteres bewirkte er in glücklicher Weise durch einen Tempelaufbau im Hintergrund, ersteres durch Verwendung von bloß fünf Begleitpersonen auf jeder Seite. Damit fallen all die erregten Ausbrüche der Leidenschaft hinweg, die für ein Andachtsbild weniger passen, und wenn auch von den Jünglingen noch zwei ihre Stäbe zerbrechen, so stört das nicht im mindesten die ernste Ruhe des Vorgangs. — Peruginos Gedanke ist zur Unsterblichkeit geführt worden durch seinen großen Schüler Raffael[1], der ungefähr drei Jahre später (1504), im Alter von 21 Jahren, am Ende seiner Lehrjahre, von den Franziskanern des benachbarten Citta di Castello veranlaßt wurde, für den Josephsaltar ihrer Kirche den Entwurf seines Meisters ebenfalls auszuführen (Tafel 4, Bild 28). So sehr er sich auch äußerlich in Zahl, Gruppierung und Verwendung der Personen an seine Vorlage hielt, so sehr offenbarten sich hier schon sein großartiger Geist und sein überlegener Schönheitssinn, indem er allen Figuren ein neues, edleres Leben eingoß; im besondern gilt das auch vom hl. Joseph, dessen Gestalt er aus einem Greise in einen anmutigen, seelenvollen Mann umschuf und mit tiefem Ernste übergoß[2].

Auch in der Schule des Leonardo da Vinci hat dieser Gegenstand eine würdige Verkörperung gefunden. Bernardino Luini (ca 1470 bis 1533) schmückte mit diesem Bild die Wände des Heiligtums von Saronno[3]. Ist auch seine Komposition weniger klar als die des großen Raffael, so zeichnen sich seine Gestalten aus durch einen eigenen Zauber von Anmut, und Joseph ist ein schöner Mann in den besten Jahren, der mit schüchterner Aufmerksamkeit seiner hoheitsvollen, holdseligen Braut den Ring an den Finger steckt.

Solchen Werken gegenüber bedeutet die Darstellung dieser Szene durch den Sienesen Beccafumi (1486—1551)[4] keinen Fortschritt. Seine Gestalten entfernen sich von der herkömmlichen Auffassung; Maria ist überschlank und geziert in ihrer Haltung, Joseph ein gebückter Greis mit zurücktretenden Haaren. Die dichtgedrängte Freiergruppe mit den dürren, teilweise geknickten Stäben zeigt ziemliche Interessenlosigkeit, während die aus dem Tempel hervorschreitenden Jungfrauen etwas mehr Aufmerksamkeit beweisen. Unter der Türe steht ein Tubenbläser.

---

[1] Vgl. Keppler, Aus Kunst und Leben. Neue Folge, Freiburg i. Br. 1906 (VI. Raffaels Sposalizio), 198 ff. Perugino hat noch ein zweites Mal diesen Vorwurf behandelt auf der Predella eines Altarbildes in S. Maria Nuovo zu Fano (ebd. 202). Die betreffenden Abbildungen a. a. O.

[2] Peruginos Bild ist jetzt im Museum zu Caen (Normandie), wohin es Napoleon I. verschleppte; das des Raffael in der Brera zu Mailand.

[3] Abb. bei Kuhn, Bd III: Malerei, Fig. 553. [4] Ebd. Fig. 672.

Zu einem reinen Andachtsbild wurde diese Szene unter der Hand Francesco Cotignolas (tätig 1505—1527), eines Meisters aus der Schule der Romagna[1]. Er hat nur die Hauptgruppe herausgehoben, Maria und Joseph vor dem Priester; ein heiliger Bischof auf der einen, die hl. Lucia auf der andern Seite stehen wie Zeugen dabei. Es ist eine santa conversazione von der Art, wie sie in Oberitalien so beliebt waren. Joseph ist eine ideal schöne Figur; man würde ihn lieber für einen Christus halten.

In der Behandlung dieses Vorganges hat sich also eine feste Tradition gebildet, die mehrere Jahrhunderte sich erhielt und von den Florentiner Malern am reichsten ausgestaltet wurde. Immer war es der Akt der Vermählung selbst, der zum Vorwurf genommen wurde. Bernardino Luini hat jedoch auch einen früheren Moment dieses Ereignisses, die Auserwählung des hl. Joseph, zur Darstellung gebracht (Titelbild: Tafel 1)[2]. Es ist der Augenblick, in welchem nach dem gemeinsamen Gebet der Priester und Freier das Reis in Josephs Hand zu blühen beginnt. Die andern Bewerber sind bereits aufgesprungen und zerbrechen eben ihre Stäbe oder reden in lebhafter Erregung miteinander; Joseph selber kniet noch am Boden, während der Hohepriester ihn beglückwünschend in die Arme schließt; seine erhobene Rechte, verbunden mit dem sprechenden Blick, scheinen anzudeuten, daß er trotz des wunderbaren Zeichens sich für unwürdig hält, die reinste Jungfrau heimzuführen. Ein bartloser Priester zur Seite schaut verächtlich auf ihn nieder, indes ein anderer hinaufweist zur Jungfrau, die noch immer betend auf einer Empore kniet neben einer männlichen Person. Joseph und die Freier zeigen große Übereinstimmung mit den entsprechenden Figuren auf dem Vermählungsbilde.

Der Venezianer Vittore Carpaccio († 1519) zeigt uns das gleiche Ereignis einen Augenblick später[3]. Joseph steigt mit seinem eben erblühten Reis andächtig die Stufen des Altares hinan, wo der Hohepriester mit Gefolge ihn ehrfurchtsvoll empfängt. Maria kniet seitlich am Altar, noch ganz im Gebet versunken; hinter ihr steht ein vornehmer Greis und eine alte Frau, vielleicht ihre Eltern; an diese reiht sich eine Schar von Tempeljungfrauen. Im Schiff des Tempels stehen dichtgedrängt die Freier, die in gewohnter Weise ihre Reiser zerbrechen. In den Nebenumständen zeigen sich also auch hier die bekannten Motive. Die Tradition der Apokryphen lebt somit auf dem Gebiete der Kunst noch lange fort.

---

[1] Reber-Bayersdörfer Bl. 1640. [2] In der Brera zu Mailand.
[3] Ebd.

b) Christi Geburt.

Am häufigsten begegnet uns der hl. Joseph in dieser Zeit auf den zahlreichen Darstellungen der Geburt des Heilandes. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die ikonographische Entwicklung dieser Szene genauer zu verfolgen[1]; uns interessiert zunächst bloß die Gestalt unseres Heiligen. Nur darauf sei hingewiesen, daß nach den tastenden Versuchen der letzten Trecentisten, eine würdigere Form für dieses verehrungswürdige Geheimnis zu finden, mit Beginn des 15. Jahrhunderts eine neue Auffassung sich energisch Bahn bricht; die Anbetung des Gottessohnes durch seine Eltern und die Hirten wird jetzt Vorwurf der Darstellung, und das Motiv der Geburt mit seinen menschlichen Begleitumständen ist von da ab gänzlich verlassen.

Fra Angelico[2] hat hier einen maßgebenden Einfluß ausgeübt, indem er erstmals diesen neuen Gedanken vollkommen und mustergültig durchführte. In einer Klosterzelle von S. Marco zeigt er uns das neugeborne Kind, das vor dem Stalle nackt auf dem Boden liegt; links kniet Maria, rechts Joseph, beide in selige Anbetung versunken (Tafel 5, Bild 39). Auf einem andern Bilde des Meisters, das den Silberschrank in der Akademie ziert, haben sich sogar Ochs und Esel huldigend auf die Knie niedergelassen. Der fromme Mönch hat hier sinnlich verkörpert, was die dem Bonaventura zugeschriebenen Betrachtungen und die verwandten Franziskanerpoesien in so anmutigender Weise zu erwägen geben[3]. Ihm ist es auch gar nicht so sehr um die Schilderung des historischen Vorgangs zu tun, als vielmehr um die Erweckung der Andacht; deshalb läßt er auch auf ersterem Bilde noch zwei andere Heilige (Petrus Martyr und Katharina von Siena) an der Anbetung teilnehmen. Die Anbetung durch die Gottesmutter war schon vor ihm mehrfach dargestellt worden und wurde in der Folge ein äußerst beliebter Gegenstand; Fiesole hat ihr nun auch endgültig den hl. Joseph beigesellt. Der geistig bedeutendste sienesische Künstler des Quattrocento, Francesco di Giorgio Martini (1439—1502), gibt die Darstellung in einem in der Akademie zu Siena befindlichen Bilde[4] fast gleichartig: an Stelle der in S. Marco gegebenen Heiligen knien hier Ambrosius und Bernardin.

---

[1] Vgl. neben größeren Ikonographien: W. Rothes, Die Geburt des Herrn in der bildenden Kunst (Literarische Beilage der Köln. Volksztg 1903 Nr 52, S. 399).

[2] Rothes, Fra Angelico 20 ff. Beissel, Fra Giovanni da Fiesole 32 f.

[3] Hierüber ausführlicher H. Thode, Franz von Assisi 427 ff.

[4] Abb. in L. M. Richter, Siena (Berühmte Kunststätten IX), Leipzig und Berlin 1901, Fig. 107.

Bild 41. Gentile da Fabriano: Anbetung der Weisen. Florenz, Akademie. (Phot. Alinari.)

Bild 42. Botticelli: Anbetung der Weisen. Florenz, Uffizien. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 43. P. della Francesca: Geburt Christi. London, Nat.-Gal. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 44. L. da Credi: Anbetung des Kindes. Rom, Villa Borghese. (Phot. Anderson.)

Bild 45. Peruzzi: Flucht nach Ägypten. Rom, S. Onofrio. (Phot. Anderson.)

Eine Reihe von Meistern hat aus der Fülle der Weihnachtsereignisse nur jene intime Szene herausgegriffen, in welcher Joseph allein mit Maria anbetend beim Jesuskind verweilt. Noch darf kein anderer Sterblicher dem Neugebornen nahen, der (nach Pseudo-Bonaventura) auf ein Bündel Stroh und eine Decke am Boden gebettet ist; noch gehört er ganz seinen beglückten Eltern, höchstens in weiter Ferne sieht man die Hirten herankommen. Solche Darstellungen schufen z. B. Filippo Lippi im Dom zu Spoleto, wo Joseph noch sitzend das Kind bewacht (Tafel 7, Bild 49), Andrea und Giovanni della Robbia auf den Predellen größerer Kompositionen[1]; ferner Pesellino (1422 bis 1457), Savoldo, Luini, Schüler des Pinturicchio usw. Öfters wurde dabei jede Andeutung an die historischen Vorgänge der Weihnacht vermieden und ein reines Familienbild voll seligster Freude geschaffen, so schon von Fiesole am Sockel einer Krönung Marias (Tafel 7, Bild 46)[2], von Andrea della Robbia u. a. Hierher gehört auch die heilige Familie des Lorenzo di Credi (1459—1537) in der Galleria Borghese in Rom (Tafel 6, Bild 44)[3]; das verfallene Stück Mauer im Hintergrund inmitten einer lachenden Landschaft vermag nicht mehr an den Stall von Bethlehem zu erinnern. Meist aber bildete die Darstellung der vollen historischen Begebenheit die Hauptsache, und dem heiligen Joseph wurde im Rahmen derselben eine entsprechende Rolle zugeteilt; entweder kniet er mit Maria an der Seite des Kindes als einer der bevorzugtesten unter den Anbetern, wie auf Werken des Luca della Robbia, Fiorenzo di Lorenzo, Dosso Dossi u. a., oder er führt die Hirten zum Kinde her, wie Cima da Conegliano[4] ihn dargestellt hat. Und wo die Anbetung der Hirten mehr betont ist, erscheint er meist als bloßer Zuschauer, der sinnend zur Seite sitzt oder steht (z. B. Francesco Francia, Pinturicchio, Bronzino u. a.). In späterer Zeit hat man ihm auch die Stellung gegeben, wie sie bei der Anbetung der Könige gebräuchlich war, daß er, auf seinen Stock gelehnt, hinter Maria steht und über deren Schulter hinweg der Huldigung zuschaut; so bei Palma Giovane (1544—1628)[5].

Ein eigentümliches Weihnachtsbild schuf der Altmeister der umbro-florentinischen Schule, Piero della Francesca (1420—1492; Tafel 6, Bild 43). In freier Landschaft auf blumigem Rasen liegt vor

[1] P. Schubring, Luca della Robbia und seine Familie (Künstlermonographien LXXIV), 1905, Abb. 108 109 143.

[2] Rothes a. a. O. Tafel 10, Abb. 2.

[3] Kuhn III Fig. 483.

[4] Reber-Bayersdörfer Bl. 1525.

[5] Alte Pinakothek zu München Nr 1156.

einer einfachen Schutzhütte das Kind, angebetet von seiner knienden Mutter. Bei ihm stehen fünf Jünglinge, wohl Engel, die zur Mandoline singen. Joseph sitzt abseits auf dem Sattel des Esels, hat das rechte Bein über das linke geschlagen und läßt die gefalteten Hände darauf ruhen; die Füße sind unbekleidet, das Haupt ist mit einer Kappe bedeckt; er macht den Eindruck eines gewöhnlichen Bauersmannes. Anscheinend ist er im Gespräch mit den beiden angekommenen Hirten. — Noch viel derber hat — um das hier zu erwähnen — der spanische Meister Velasco da Coimbra[1] (um 1520) den Heiligen dargestellt; Joseph kniet am Boden neben Maria, die das schlafende Kind im Schoße hält, und ist eben im Begriff, die Gaben einzuheimsen, welche die Hirten zurückgelassen haben. — Ein ähnlich genrehafter Zug findet sich auf dem Weihnachtsbilde des originellen Correggio (1494—1534; genannt die Nacht) in der Dresdener Galerie, das bekannt ist als eine der herrlichsten Lichtstudien, indem alles Licht vom göttlichen Knaben ausstrahlt. Joseph muß hier im dunkeln Hintergrunde mit dem ungebärdigen Esel sich abmühen.

Es ist für Italien höchst merkwürdig, wenn Joseph dargestellt wird, wie er mit einer brennenden Kerze zum neugebornen Heiland herantritt; so finden wir ihn auf einem Bilde aus der Schule von Siena, das um 1410 entstanden ist[2], und später auf einem Marmorrelief des Florentiner Meisters Mino da Fiesole (1431—1484)[3]. Dieses Motiv ist nämlich zunächst der nordischen, speziell der niederländischen Kunst eigen, und es ist nicht recht ersichtlich, wie es schon in so früher Zeit bei den Sienesen sich finden kann.

Trotzdem nun im Quattrocento die Auffassung des Weihnachtsgeheimnisses sich völlig geändert hat, blieb doch die alte Rolle des hl. Joseph in früheren Jahrhunderten nicht ganz vergessen, auch jetzt noch findet man ihn schlafend bei Meistern aller Schulen, selbst solchen, die ihn sonst in würdigerer Stellung kennen, z. B. bei Rossellino, Botticelli, Lorenzo di Credi, Pinturicchio, Francesco Granacci, Carlo Crivelli. Auf einem Rundbilde des Luca della Robbia[4] und einem Werke des Fra Bartolommeo[5] möchte man fast gleiches annehmen. Im Cinquecento dürfte diese Art der Wiedergabe selten sein. Wenn man oft den hl. Joseph so ernst sinnend und fast traurig an diesem freudevollen Ereignis teilnehmen sieht, so erklärt sich das wieder aus

[1] Reber-Bayersdörfer Bl. 549.
[2] E. Förster, Denkmale der italienischen Malerei II 5.
[3] Kuhn II Fig. 734.
[4] Schubring, Robbia (Künstlermonographien LXXIV) Fig. 93.
[5] Reber-Bayersdörfer Bl. 620.

den zu Grunde liegenden Quellen, den Betrachtungen des Lebens Christi und den Liedern der Franziskaner. Erzählen doch erstere: „Joseph saß traurig da, wohl deswegen, weil er nicht, wie es sich ziemte, verrichten konnte.“ [1]

c) Anbetung der Könige u. a.

Die Anbetung der heiligen drei Könige hat, wenigstens in der Hauptgruppe, keine so durchgreifende Umänderung erfahren wie die Weihnachts-Darstellung[2], und infolgedessen hat auch die Rolle des hl. Joseph bei dieser Szene sich nicht allzuviel geändert. Im Anfange des Quattrocento wirkt noch Giottos Auffassung nach. Die heiligen Personen sind an die Seite des Bildes gerückt und erscheinen im Profil, treten aber im allgemeinen durch die Anordnung des Königszuges genügend gut hervor; Josephs Platz ist an der Seite der Gottesmutter. Auf einem Altarbilde des Kamaldulenserkünstlers Lorenzo Monaco[3] (1370—1425) sitzt er noch in einer Haltung, wie sie von den älteren Geburtsdarstellungen her bekannt ist, zu den Füßen Marias; doch zeigt er lebhaftes Interesse an der Huldigung der fremden Gäste. Sitzend findet man ihn auch noch um 1450 auf dem sog. Carrandschen Triptychon[4], einem Werke der Florentiner Schule. Doch eben dieser Lorenzo Monaco hat in früheren Werken den Grund gelegt zu einer neuen lieblichen Szene: Joseph steht neben Maria, nicht als bloßer Zuschauer, sondern als der beglückte Pflegevater, der frohen Anteil nimmt an der Ehrung seines hohen Sohnes. So beugt er sich denn herzlich zum ersten König herab und empfängt ihn voll Freude, indem er ihm die rechte Hand traulich auf die Schulter legt. Am gleichen Gedanken festhaltend hat Fra Angelico[5] (Tafel 5, Bild 40) auf verschiedenen seiner früheren Darstellungen, so schon auf der Predella zu Cortona (1514), den Heiligen etwas von der Seite Marias weggerückt; der erste König ist nach seiner Huldigung beim Jesuskinde zum Pflegevater hingetreten und hat freudig bewegt seine Hände ergriffen, und Joseph scheint ihm nun zu erzählen von den wunderbaren Geheimnissen dieses Kindes. Auch auf einem seiner letzten Werke, dem Schrein für die Silbergefäße der Annunziatakirche, wahrscheinlich aus dem Jahre 1450, kehrt dieses Motiv wieder, mit der

---

[1] Meditationes vitae Christi cap. 8. Vgl. Thode, Franz von Assisi 431.

[2] Vgl. Dr N. Hamilton, Die Darstellung der Anbetung der heiligen drei Könige in der toskanischen Malerei von Giotto bis Lionardo (Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 6), Straßburg 1901.

[3] Ebd. Tafel 2, Text S. 24 f. [4] Ebd. S. 43.

[5] Ebd. S. 27 f 37 f. Abbildung einer solchen Darstellung aus den Uffizien bei Rothes, Fra Angelico Tafel 2, Abb. 3.

Abweichung, daß die Hauptfiguren: Maria und Kind, in die Mitte gerückt sind. Noch Raffael[1] hat in einem seiner Jugendwerke (1502) den hl. Joseph dargestellt, wie er auf seinen Stab gestützt mit einem der Könige plaudert. Sonst aber scheint dieser Zug wenig Nachahmung gefunden zu haben.

Der Altmeister der neuen Florentiner Schule Masaccio (1401 bis 1428) hat auf seinem Bilde, das jetzt im Berliner Museum sich befindet und um 1426 entstanden ist[2], in der Hauptgruppe fast ganz den Giotto kopiert: Joseph steht in ernstem Sinnen neben Maria; sein Auge ruht auf dem knienden greisen Könige, dessen Geschenk er in der Hand trägt. Der liebenswürdige umbrische Meister Gentile da Fabriano hat auf seinem berühmten Dreikönigsbilde (1423; Tafel 6, Bild 41) die gleiche Stellung dem hl. Joseph gegeben, nur ist die Haltung etwas freier; seine Hände ruhen auf einem Stocke, und die Geschenkbüchse des ersten Königs ist in die Hände zweier Frauen gewandert, die hinter Maria stehen und neugierig den Schatz betrachten. Durch diese Meister ist wohl auch Fra Angelico auf das gleiche Motiv geführt worden; ein Fresko und ein schönes Reliquiar in S. Marco[3] zeigen es uns. Majestätisch und hoheitsvoll steht er an der Seite Marias; die herrliche Königsgabe in seiner Hand beachtet er nicht; seine Aufmerksamkeit gilt nur der Ehrung, die sein göttlicher Pflegesohn empfängt. Noch öfter begegnen wir dem hl. Joseph in dieser Rolle, so auf einem Bilde des Veronesen Vittore Pisano (um 1380—1456) in der Berliner Galerie, auf einem Terrakotta-Altar des Giovanni della Robbia[4] (1469—1529) und auf Jugendwerken des Botticelli. Dem Cosimo Roselli[5] (1439 bis 1507) war es vorbehalten, diese feierliche Stellung und Auszeichnung ins Triviale zu ziehen: Joseph schaut gierig auf das Goldstück im Pokale, den der erste König ihm darreicht.

Leonardo da Vinci[6] (1452—1519) hat durch seinen gewaltigen Einfluß es zuwege gebracht, daß die Komposition dieser Szene wenigstens in der Florentiner Schule sich gänzlich änderte; er hat Maria mit dem Kinde in die Mitte der Darstellung gerückt und sie zum beherrschenden Zentrum der ganzen Gruppe gemacht. Damit verliert Joseph seine dominierende Stellung und tritt nicht mehr neben, sondern hinter Maria

---

[1] Förster, Denkmale der italienischen Malerei III 41.

[2] Hamilton, Die Darstellung der Anbetung der heiligen drei Könige Tafel 3, S. 34 f.

[3] Beissel, Fra Giovanni da Fiesole Abb. S. 17 u. 49. Rothes, Fra Angelico Tafel 2, Abb. 4.

[4] Schubring, Robbia Abb. 152.

[5] Hamilton a. a. O. 46 f. [6] Ebd. Tafel 4, Text S. 54 ff.

Bild 46. Fiesole: Anbetung des Kindes. Predellenbild. Florenz, S. Marco. (Phot. Alinari.)

Bild 47. Signorelli: Heilige Familie. Florenz, Uffizien. (Phot. Alinari.)

Bild 48. Pinturicchio: Heilige Familie. Siena, Akademie. (Phot. Lombardi.)

Bild 49. Fra Filippo Lippi: Geburt Christi. Spoleto, Dom. (Phot. Alinari.)

Bild 50. Girol. dai Libri: Madonna mit hl. Joseph. Verona, Museum.

Bild 51.
Raffael: Madonna mit dem unbärtigen hl. Joseph.
Petersburg, Eremitage. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 52.
Raffael: Madonna Franz' I.
Paris, Louvre.

Bild 53.
Cesare da Sesto: Heilige Familie.
Petersburg, Eremitage. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 54.
Bagnacavallo: Heilige Familie.
Bologna, Pinakothek. (Phot. Anderson.)

und verschwindet in der Folgezeit gar oft unter der zahlreichen Gefolgschaft der Könige. In dem als Untermalung erhaltenen Werke dieses Meisters beugt er sich über den Felsblock, vor dem Maria sitzt, und schaut mit neugieriger Aufmerksamkeit über ihre Schulter hinweg auf die Huldigung der Könige, wobei er das Geschenk des ersten derselben in Händen hält. Die unmittelbar von Leonardo beeinflußten Künstler Botticelli und Filippino Lippi[1] haben den hl. Joseph dadurch noch etwas zur Geltung gebracht, daß sie die Mittelgruppe erhöhten und den stehenden Joseph über die sitzende Gottesmutter hervorragen ließen. Besonders schön ist die Figur des Heiligen auf dem historischen Bild des Botticelli in den Uffizien (Tafel 6, Bild 42), das er 1481 zur Verherrlichung der Mediceer als Votivbild malte: er lehnt an einem Felsblock, das Haupt auf die rechte Hand gestützt, und blickt sinnend auf sein Pflegekind im Schoße Marias; „Gesichtsausdruck und Stellung verkörpern eine Innigkeit der Empfindung, wie wir bei dieser Figur seit Angelico nicht mehr begegnet sind". Auch Ghirlandajos Altarbild für das Ospizio degli Innocenti[2] (1484) zeigt ihn noch als eine überaus ehrwürdige Person; er lehnt über seinen langen Stab gebeugt und schaut auf den segnenden Heiland vor. Doch auf zwei andern Werken[3], Rundbildern mit stark genrehaften Zügen, hat dieser Meister ihn sehr eigenartig behandelt: er sitzt bei Maria, läßt sein Haupt in der rechten Hand ruhen und schaut mit gemütlichem Schmunzeln sich die fremden Könige an. Seit man dem Heiligen nicht mehr die Geschenkbüchse anvertraut, wie Leonardo noch getan, ist der gerade Stab oder zuweilen ein gewöhnlicher Gehstock sein häufigstes Abzeichen. Die Venezianer Künstler haben die seitliche Gruppierung noch beibehalten (Bonifazio Veronese[4], Schüler des Paolo Veronese[5]), doch ist auch bei ihnen der Heilige eine Nebenfigur geworden. Merkwürdig ist noch eine Darstellung des Mailänders Andrea Solario[6] (geb. um 1465), wo Maria und Joseph gemeinsam das Jesuskind halten und dieses das Geschenk in Händen trägt.

Die übrigen historischen Szenen aus dem Jugendleben des Erlösers haben für die Darstellung des hl. Joseph wenig Interesse. Die Beschneidung des Herrn, deren künstlerische Wiedergabe erst in dieser Zeit wieder auftaucht, weist keine gleichmäßige Art der Behandlung auf, und Joseph spielt hierbei eine ganz untergeordnete Rolle, so daß er

[1] Ebd. Tafel 5 7, Text S. 61 ff. [2] Ebd. Tafel 6, Text S. 65 ff.
[3] Steinmann, Ghirlandajo Abb. 27 28.
[4] Reber-Bayersdörfer Bl. 1168.
[5] Alte Pinakothek zu München Nr 1145.
[6] Im Museum zu Neapel. Detzel, Christliche Ikonographie I 222.

zuweilen kaum eigens charakterisiert wird. Auf Fra Angelicos Bild unter den Täfelungen des Silberschrankes hält er gemeinsam mit Maria das Kind für die schmerzliche Operation; bei Fra Bartolommeo[1] trägt er eine brennende Kerze; Mantegna[2] läßt ihn wie bei der Darstellung im Tempel ein Körbchen mit zwei Tauben bringen.

Die Einführung des Jesuskindes in den Tempel und das Wiederfinden des zwölfjährigen Knaben unter den Lehrern bieten kein neues Motiv für den hl. Joseph; auch die Flucht nach Ägypten weist keine Änderung auf. Fra Angelico[3] weicht insofern von der gewöhnlichen Tradition ab, als er den Heiligen nicht vorausgehend den Esel führen läßt, sondern ihn darstellt, wie er in geschürztem Reisekleid ehrfurchtsvoll in einiger Entfernung hinter Maria einherschreitet; in der Rechten trägt er ein Körbchen, während die Linke eine irdene Flasche hält und zugleich den geschulterten Stock, von dem rückwärts ein Tuch herabhängt. Ein eigener Reiz der Andacht ist über dieses Bildchen ausgegossen. Von besonderem Interesse ist noch ein Fresko des Baldassare Peruzzi (1481—1437; Tafel 6, Bild 45) in S. Onofrio zu Rom, nicht wegen des unter schwerer Last keuchenden Joseph, sondern wegen des Schnitters am Wege, des Kindermords im Hintergrund und der sich neigenden Palme. Wir erkennen also in diesem Bild eine Wiedergabe der französischen Legende; sollte sie auch in die italienische Volkssage Eingang gefunden haben?

Merkwürdigerweise hat auch in dieser Zeit noch der hl. Joseph bei der Heimsuchung Marias Platz gefunden, so mehrmals bei Pinturicchio[4] und dessen Schülern; doch wußte man ihm keine rechte Aufgabe zu geben: er steht auf seinem Stock gestützt hinter Maria und schaut teilnahmlos auswärts. Auch Andrea del Sarto[5] und Luini[6] stellen ihn zu dieser Szene und lassen ihn dabei ein Reisebündel tragen.

d) Heilige Familie.

Unter den Kunstwerken des 15. und 16. Jahrhunderts bieten für die Betrachtung unstreitig das meiste Interesse jene neu auftretenden Bilder, welche wir heutzutage gewöhnlich mit dem Namen „Heilige Familie" bezeichnen; sie sind größtenteils erst Schöpfungen des Cinquecento. Die Entstehung der verschiedenen Bilder dieses Namens läßt sich nicht auf

---

[1] Reber-Bayersdörfer Bl. 620. [2] Ebd. 962.

[3] Abb. bei Beissel, Fra Giovanni da Fiesole 78.

[4] Steinmann, Pinturicchio (Künstlermonographien XXXVII), Bielefeld und Leipzig 1898, Fig. 41 71.

[5] Alte Pinakothek zu München Nr 1068.

[6] Förster, Denkmale der italienischen Malerei IV 45.

eine einheitliche Quelle zurückführen; sie sind fast unabsichtlich geworden in Verfolg anderer Ideen und erhalten diese Benennung eben dadurch, daß zur Gottesmutter und zu ihrem Kinde an Stelle anderer Nebenfiguren oder in Verbindung mit solchen nun auch der hl. Joseph getreten ist. Wenn wir von dem früher erwähnten Sujet der Anbetung des neugebornen Heilandes durch seine Eltern absehen, wozu beispielsweise die bekannte „Heilige Familie" des Lorenzo di Credi (Tafel 6, Bild 44) gehört, so sind die ersten Werke der genannten Art nicht kirchliche Andachtsbilder, sondern religiöse Idyllen in durchaus genrehafter Behandlung; die Einstellung des hl. Joseph in dieselben richtet sich ganz nach der Willkür der Künstler.

Die eine Quelle dieses Familienbildes bildet das verweltlichte Madonnenbild des Quattrocento. Bekannt sind ja die überaus zahlreichen Darstellungen der seligsten Jungfrau mit ihrem Kinde seit Filippo Lippi, auf welchen sie nicht so fast als die gnadenvolle Gottesgebärerin denn als die glückliche Mutter eines liebenswürdigen Kindes wiedergegeben wird. Einen besondern Reiz hat dieser Vorwurf erhalten durch die von diesem Meister beliebte Zuziehung des kleinen hl. Johannes des Täufers, der meist als Spielgefährte des Jesuskindes erscheint. Auch für dieses Motiv hat Pseudo-Bonaventura den Stoff geliefert. Damit ist von selbst Gelegenheit gegeben, je nach Bedarf oder Laune bald die Mutter des Täufers, bald Engel oder andere Personen beizufügen, und so entstand schon im Quattrocento eine große Reihe liebenswürdiger Bilder des religiösen Genres, welche in mannigfachen Variationen das Thema: Mutterfreude und Kindesglück in Farben übersetzten. Es brauchte nur noch der hl. Joseph hinzuzutreten, und die „Heilige Familie" war gegeben. Es ist nicht eigentlich der Familiengedanke, der diese Darstellungen geschaffen hat: Joseph bleibt meist dem Hauptgegenstande fremd: er gilt nur als selbstverständlicher Zuschauer oder als untergeordneter Anbeter.

Zu den ältesten Darstellungen dieser Art dürfen wohl die beiden Rundbilder der umbrischen Meister Luca Signorelli (1441—1523; Tafel 7, Bild 47) und Bernardino Pinturicchio (1455—1513; Tafel 7, Bild 48) gerechnet werden, ersteres in den Uffizien zu Florenz, letzteres in der Akademie zu Siena. Beide sind wahre Familienbilder, die wohl bestimmt waren, der häuslichen Andacht zu dienen. Signorelli zeigt uns die Gottesmutter in freier Landschaft sitzend, wie sie die Heilige Schrift aufgeschlagen auf dem Schoße hält. Das Christkind, halb erwachsen und einfach gekleidet, steht neben ihr und wendet eben seinen Blick vom Buche weg zum Nährvater hin, der sich ehrfurchtsvoll vor ihm auf ein Knie niedergelassen hat und mit ge-

kreuzten Armen voll Innigkeit ihn anbetet. Abweichend vom sonst üblichen Typus ist hier sein Gesicht bartlos, die rauhen Haare sind kurz geschoren, um den Hals ist ein buntes Tuch geschlungen. Pinturicchio verwendet in seinem reizvollen, um 1500 entstandenen Bilde das gleiche Motiv der Schriftlesung. Die Gruppe sitzt in einer weiten, lieblichen Au; Maria blickt eben in tiefen Gedanken von dem Buche auf, das sie noch offen auf dem Knie hält, und scheint durch eine Handbewegung ihrem Sohne und seinem Gefährten, dem kleinen Johannes, die Erlaubnis zu geben, im benachbarten Brunnen Wasser zu schöpfen; Arm in Arm eilen nun beide davon, Jesus mit einem geschlossenen Buch, Johannes mit einem zierlichen Krüglein. Joseph sitzt diesmal neben Maria, gleich ihr in einfache Tracht gekleidet; er hält in seinem Schoße ein Fäßchen und ein Brot, und ist dadurch als der fürsorgliche Hausvater trefflich charakterisiert; sein eigenartig düsterer, fast mürrischer Blick soll anscheinend dieser Sorge Ausdruck verleihen. Seltsam kontrastieren dazu die reizenden, unschuldsvollen Knabengesichter, die noch keine Ahnung haben von den ernsten Gedanken des heiligen Elternpaares. — Es wäre interessant zu wissen, in welchem Verhältnis diese beiden, von einem Hauch der Andacht verklärten Bilder zu jenen Darstellungen stehen, die an die Namen der größten Cinquecentisten anknüpfen und doch so gänzlich von diesen verschieden sind.

Aus der Schule des Leonardo da Vinci sind noch zu Lebzeiten des Meisters und wohl unter seinem unmittelbaren Einfluß mehrere Familienszenen entstanden, in welchen nicht mehr der erwachsene Jesusknabe, sondern das unmündige nackte Kind den Mittelpunkt abgibt. Das Familienbild mit der hl. Katharina[1] (Tafel 7, Bild 53) wird dem Cesare da Sesto zugeschrieben, der in den Jahren 1507—1512 zu Mailand mit dem Altmeister zusammen arbeitete, aber sich später dem Einflusse Raffaels überließ. Die hoheitsvolle, liebreizende Mutter und der muntere, schelmisch lächelnde Knabe auf ihrem Schoße sind sicher nach Vorlagen Leonardos gemacht und zeigen ganz dessen Eigenart. Der kahlköpfige, unbärtige Joseph mit den energischen Zügen und dem Gabelstock in der Hand darf wohl auch diesem Meister zugeschrieben werden, da er nur im Kreise seines Einflusses sich findet; er steht mit gekreuzten Armen hinter Maria mit einem Ausdruck, der ein Gemisch von Ehrfurcht und Neugier ist, und schaut über die Schulter Marias zum Kinde vor. Katharina verschwindet fast ganz im Hintergrund und nimmt an dieser idyllischen Szene keinen Anteil, sondern liest aufmerksam in ihrem

[1] Rosenberg, Leonardo da Vinci (Künstlermonographien XXXIII), Leipzig und Bielefeld 1898, Abb. 113. Reber-Bayersdörfer Bl. 213.

Buche. — Ganz derselbe Joseph findet sich auch auf einem andern Werke, das dem Meister selbst zugeschrieben wird und eine Frucht seines ersten Mailänder Aufenthaltes (1483—1499) sein soll, vielleicht aber auch dem Cesare da Sesto angehört; es ist die Madonna au basrelief[1]. Zu dem kleinen nackten Johannes, der auf einem reliefgeschmückten Sockel anbetend auf das Knie sinkt, steigt vom Schoße der Mutter das Jesuskind herab; dem zärtlichen Liebesverkehr beider Kinder gilt die volle Aufmerksamkeit der übrigen Personen, der Gottesmutter wie des greisen Joseph zur Seite und des alten Zacharias, der über sein Söhnlein wacht. Auch auf einem andern Werke des Cesare, einer Anbetung der Könige im Museum zu Neapel, hat dieser bartlose Josephtypus Verwendung gefunden.

Der zweite Großmeister des Cinquecento, Michelangelo, hat 1504 auf einem Werke, das jetzt in der Tribuna der Uffizien sich findet, ebenfalls das Motiv der heiligen Familie behandelt, doch ganz in seiner eigenen Art, in der er keine Nachahmer gefunden; ihm ist es nicht einmal ein religiöses Genrebild, sondern eine rein aus technischen Gründen erfundene Bewegungsstudie. Joseph, ein alter Mann mit kräftigen Zügen und kahlem Haupt, sitzt auf einer Balustrade und reicht der vor ihm auf dem Boden sitzenden und rückwärts gebeugten Maria das nackte Kind über die Schulter hinweg; hinter der Brüstung wird der kleine Johannes sichtbar, der im Vorbeigehen dem Vorgang zuschaut; weiter zurück erblickt man nackte scherzende Jünglinge.

Volkstümlich werden die Familienbilder erst durch die zahlreichen Gemälde Raffaels[2]; ihm, der an Ideen für Madonnenbilder schier unerschöpflich ist, war auch das Bild der heiligen Familie meist nur ein erweitertes Madonnenbild, bei welchem zudem ein besonderer Nachdruck auf den kleinen heiligen Johannes gelegt war. Eigentümlich ist auch hier, daß die ältesten dieser Werke reine Familienbilder sind; sie gehören der Periode seines Florentiner Aufenthaltes (1504—1508) an und zeigen noch eine gewisse Befangenheit in der Auffassung. Hierher zählen die Madonna mit dem unbärtigen Joseph (1506; Tafel 7, Bild 51), die heilige Familie unter der Fächerpalme und die Madonna mit dem Lamme (1507). Auf dem ersten dieser Werke „wendet Joseph sein sorgenvoll bekümmertes Greisenantlitz dem heiligsten Kinde zu, welches, gleich der Mutter, seinem kummervollen Blick mit einem ernsten, wehmütig liebenden begegnet. Eine stille Trauer steigt aus der Seele Josephs

[1] Abb. bei Förster, Denkmale der italienischen Malerei IV 34; dort und bei Kuhn (III 495) u. a. dem Leonardo zugeschrieben; Rosenberg erwähnt es in seiner eingehenden Studie gar nicht.

[2] Vgl. Keppler, Aus Kunst und Leben. N. F. IV: Raffaels Madonnen 76 ff.

auf und senkt sich auf die ganze Familie herab; es ist, als ob dem Nährvater neben den Beschwerden und Sorgen des Alters der Kummer wegen der Zukunft des Kindes, der Ausblick in das Leidensmysterium desselben die Seele belaste."[1] Das andere Werk, „ein Rundbild voll religiösen Duftes", stellt den Heiligen in eine lebhaftere Beziehung zum Jesusknaben; er reicht, auf ein Knie niedergelassen, dem Kinde eine Hand voll Blumen dar, und dieses greift vom Schoße der Mutter aus mit beiden Händen zu, indem es einen zärtlich dankbaren Blick auf seinen Pfleger richtet. Auf dem dritten Bilde sehen wir das Kind auf einem liegenden Lamme rittlings sitzen, gehalten von seiner knienden Mutter; es schaut wie fragend zu Joseph auf, der, auf seinen Stab gelehnt, ernst, fast vorwurfsvoll auf dieses niederblickt. Ein weiteres Werk aus dieser Zeit, die Madonna Canigiani (um 1506), zeigt schon die übliche Erweiterung des Motivs. Maria und Elisabeth sitzen mit ihren Kindern kniend einander gegenüber; das Jesuskind nimmt vom kleinen Johannes die Bandrolle, dessen gewöhnliches Abzeichen, und deutet ihm den Sinn des Wortes: Ecce Agnus Dei; die ganze Gruppe ist überrascht und beherrscht von dem Ernste dieser Darlegung; und Joseph steht hinter der Gruppe, an seinem Stabe sich festhaltend und schaut in ernstem Nachdenken auf die geheimnisvolle Schrift. — In den Werken seiner römischen Periode (1508—1520) hat Raffael das Madonnenbild mit noch viel größerer Freiheit behandelt, dabei aber den hl. Joseph immer mehr in die Rolle eines stillen Beobachters zurückgedrängt. Mehrfach ist es erweitert durch den neuen Zug, daß das Jesuskind eben erst der Wiege entsteigt, in der es vorher geruht hat. Im Bilde der heiligen Familie unter der Eiche (um 1518) sitzt es bereits wieder munter auf dem Knie Marias, im Begriff, mit dem kleinen Johannes zu spielen; es wendet aber sein Gesicht zurück zum Nährvater, der seitlich von seiner Gattin auf einem reliefgeschmückten Sockel lehnt und träumerisch auf Jesus blickt. Auf dem Bild der Madonna Franz' I. (1518; Tafel 7, Bild 52) dagegen eilt es eben nach seinem Erwachen in die Arme der Mutter, unbekümmert um den kleinen Johannes, der von seiner Mutter zum Falten der Hände angeleitet wird, unbekümmert auch um den Engel, der einen Blumenkranz darüber hält, sowie um den hl. Joseph, der in aller Gemütsruhe sich die Szene betrachtet. Auf den Bildern der lustwandelnden Madonna (M. del passeggio, 1516—1518) und der sog. Perle (1515) ist dieser Heilige nur im Hintergrund schwach sichtbar. Die Madonna mit der Rose (um 1518) bietet wiederum die bekannte Johannesgruppe und Joseph als Zuschauer. Es verschwindet also der Ausdruck des

[1] Keppler, Aus Kunst und Leben (Raffaels Madonnen) 76 ff.

Familienverhältnisses immer mehr zu Gunsten der Schilderung des reinen Kindesglückes im Jesusknaben.

Von Raffael hat auch einer seiner jüngeren Mitschüler bei Perugino, Domenico Alfani[1], in den Jahren 1508—1510 die Skizze bezogen zu einer heiligen Familie mit Joachim und Anna und dem kleinen Johannes: Joseph sitzt hierbei auf einem Steine neben Maria und reicht dem Kinde über den Schoß der Mutter hin eine blühende Blumenzwiebel; neben sich hat er ein Fäßchen liegen: ein Motiv, das wir schon bei Pinturicchio fanden. Die Eltern der Gottesmutter wurden deswegen berücksichtigt, weil das Bild für einen Anna-Altar in der Karmeliterkirche zu Perugia bestimmt war. Raffaels größter Schüler Giulio Romano (1492—1546) hat für den Hochaltar der deutschen Nationalkirche Maria dell' Anima ebenfalls ein Familienbild[2] gemalt, auf dem neben dem Johannesknaben noch Markus und Jakobus sich finden; Joseph ist hier ein müßiger, gleichgültiger Zuschauer. — Gar viele Meister der Folgezeit, welche von Raffaels Kunst beeinflußt waren, haben von ihm auch dieses Familienmotiv entlehnt, z. B. die Florentiner Andrea del Sarto, Franciabigio, Jacobo da Pontormo, Vasari, Bronzino, die Sienesen Sodoma, Beccafumi, Andrea del Brescianino u. a. m. Meist nehmen sie die Werke der römischen Periode dieses Meisters zum Vorbilde und zeigen den hl. Joseph in ganz untergeordneter Stellung ohne lebendige Verbindung mit Mutter und Kind. Eines der bedeutendsten Werke dieser Art ist die bekannte Madonna del Sacco (1525) des Andrea del Sarto, ein Lünettenbild aus dem Kreuzgang von S. Annunziata zu Florenz (Tafel 8, Bild 55). Auf einem Gesimse sitzend hält Maria das etwas herangewachsene Jesuskind auf dem Schoße, das nach Gebärde und Blick gegen Joseph hinzustreben scheint; dieser sitzt zur Seite, auf einen Sack gelehnt, und liest aufmerksam in einem Buche, das er auf ein Knie stützt. Auch bei Franciabigio[3] erscheint er in ähnlicher Situation mit dem Sacke. Andere Meister haben mehr die früheren Werke Raffaels zum Vorbild genommen und dadurch edlere Werke geschaffen. Ramenghi, nach seinem Heimatsort Bagnacavallo genannt (1484—1542), zeigt uns den hl. Joseph kniend, wie er mit dem Ausdruck der größten Ehrfurcht dem Kinde einen Blumenstrauß darreicht (Tafel 7, Bild 54). Dieses hat sich eben aus seiner Wiege erhoben und greift danach mit kindlicher Begierde; der hl. Benedikt, Paulus und Magdalena umgeben diese liebliche Gruppe. Im oberen

[1] Förster, Denkmale der italienischen Malerei III 49.

[2] Kuhn III Fig. 647. Vgl. Schmidlin, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima, Freiburg i. Br. 1906, 245 ff.

[3] Reber-Bayersdörfer Bl. 956.

Eck des Bildes wird eine andere häusliche Szene sichtbar: das Kind schlummert in seiner Wiege; Maria mit dem Spinnrocken in der Hand und zwei Frauen neben ihr betrachten es andächtig; zur Seite beschäftigt sich Joseph mit Holzspalten. In ähnlicher Weise läßt Lodovico Mazzolino[1] (ca 1481—1528), ein Meister von Ferrara, den hl. Joseph auf einer Schale Kirschen darbieten. Es würde zu weit führen, wollte man all die Wandlungen verfolgen, welche diese Familienszenen bei den verschiedenen Künstlern genommen haben; die wesentlichen Elemente sind fast alle bei Raffael bereits gegeben.

Eine anderer Weg zum Bilde der heiligen Familie führt über die in Norditalien, besonders Venetien heimischen sacre conversazioni; man liebte es, die Gottesmutter wie eine Königin mit einem Gefolge von Heiligen zu umgeben, die selten zu ihr in eine innigere Beziehung treten, sondern meist nach Art von Statuen oder lebenden Bildern neben sie gruppiert werden. Auf ähnliche Weise konnte man auch den hl. Joseph ihr zur Seite stellen, und wenn man überdies die Zahl der andern Begleitpersonen beschränkte, so wurde die sacra conversazione zum Familienbild; freilich familiäre Motive sucht man auf derartigen Bildern vergebens. Indes sind solche Darstellungen bedeutungsvoller, um ein Urteil über die Verehrung des hl. Joseph zu gewinnen; denn sie waren meist als Altarbilder, für die Zwecke der kirchlichen Andacht geschaffen, während die früher erwähnten Bilder höchstens für die häusliche Andacht berechnet waren und meist ohne Devotionsrücksichten rein aus der schöpferischen Laune des Künstlers hervorgingen. Auf die angedeutete Weise hat schon Mantegna, der Hauptmeister der Paduaner Schule (1431 bis 1506), eine heilige Familie geschaffen, die jetzt im Stadtmuseum von Verona sich befindet; Joseph steht mit einer unbekannten Heiligen teilnahmlos neben Maria. In ähnlicher Weise haben der bekannte Correggio[2] und Andrea Solario[3] (geb. um 1465), ein Schüler des Leonardo da Vinci, den Nährvater an die Seite der Gottesmutter gestellt, ersterer mit Elisabeth und dem kleinen Johannes, letzterer mit Hieronymus. Die Art der sacra conversazione zeigt sich auch in Raffaels Madonna mit dem unbärtigen Joseph (vgl. Tafel 7, Bild 51) und hat auch sonst in den mittelitalienischen Schulen eine gewisse Beachtung gefunden, wenngleich dort im allgemeinen die Neigung vorherrscht, die zu Gruppen vereinigten Heiligen in eine lebendige innere Beziehung zu bringen.

[1] Alte Pinakothek zu München Nr 1024.

[2] Thode, Correggio (Künstlermonographien XXX), Leipzig und Bielefeld 1898 Fig. 5. [3] Kuhn III Fig. 557.

Bild 55. **Andrea del Sarto: Madonna del Sacco.** Florenz, S. Annunziata. (Phot. Alinari.)

Bild 56. **T. Gaddi: Hl. Joseph.**
Florenz, S. Croce. (Phot. Alinari.)

Bild 57. **Correggio: Madonna della Scodella.**
Parma, Pinakothek. (Phot. Alinari.)

Bild 58. **Petrus Cristus: Geburt Christi.**
Berlin, Museen. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 59. **Memling: Geburt Christi.**
Brügge, Joh.-Hospital.

Bild 60. **R. van der Weyden: Anbetung der Könige.** München, Pinakothek. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Auch auf großen Bildern der sacra conversazione hat der hl. Joseph Platz gefunden — ein Zeichen seiner zunehmenden Verehrung; er steht dann meist dem Throne der Gottesmutter zunächst und trägt als Abzeichen den blühenden Stab, so auf Werken des Giovanni della Robbia[1] und Girolamo dai Libri[2] (Tafel 7, Bild 50); Innocenzo da Imola[3] verwendet ihn auch neben einer Vermählung der hl. Katharina. Auf einem Marienaltar zu Bergamo (1521), einem Werk des Lorenzo Lotto[4] (ca 1480—1554), steht zunächst am Throne der Gottesmutter nicht Joseph, sondern Bernardin; auch trägt er nur den gewöhnlichen Stab, auf den er sich gemächlich lehnt, während er einem zu Füßen des Thrones schreibenden Engel zuschaut.

Ein neues Motiv hat der originelle Correggio (1494—1534) dem heiligen Familienleben dadurch abgewonnen, daß er ihm einen historischen Hintergrund gab. Er betrachtet die heiligen Personen in einem kurzen Augenblick der Ruhe auf der Flucht nach Ägypten. Schon in seiner Jugendzeit beschäftigte ihn dieses Problem. Auf einem Gemälde der Uffizien[5] (um 1517) sehen wir den Nährvater stehend einen Zweig von der Palme am Wege festhalten und mit der Rechten die Frucht dem Kinde darbieten, das auf dem Schoße seiner sitzenden Mutter steht und sein Händchen nach der Gabe des Vaters ausstreckt. Zur Seite wird der hl. Franziskus sichtbar. Noch schöner ist dieser Gedanke dargestellt auf einem späteren Werke des Correggio, das gerade der Andacht zum hl. Joseph sein Entstehen verdankt[6]: der Madonna mit der Schüssel (Madonna della Scodella, um 1527; Tafel 8, Bild 57). Mitten im Walde hat sich Maria am Fuße einer Dattelpalme niedergelassen; das halbgewachsene Jesuskind, ein reizender Lockenkopf, lehnt sich an die Brust der Mutter; mit der Rechten greift es nach den Früchten, welche Joseph soeben von einem Baume pflückt, dessen Wipfel durch eine Anzahl neckischer Engelchen niedergebeugt wird; mit der Linken weist es auf die Quelle am Fuße der Palme, welche auf sein Geheiß entsprungen ist: Maria schöpft gerade mit einer Schüssel daraus. Im Hintergrund weidet der Esel unter der Obhut eines Engels. Der Konstitution des

---

[1] Reber-Bayersdörfer, Skulpturenschatz Bl. 298.

[2] Förster, Denkmale der italienischen Malerei IV 28.

[3] Kuhn III Fig. 674.

[4] Reber-Bayersdörfer, Bilderschatz Bl. 1280.

[5] Thode a. a. O. Abb. 11, Text S. 32.

[6] Es war als Altarbild für die Kirche S. Sepolcro bestimmt, und die Predella des Altars trägt die Widmung: Divo Joseppo Deiparae Virginis Custodi fidissimo coelitusque destinato huiusce arae communi aere erectores devoti alacresque erexere MDXXX die II. Iunii.

Kindes entsprechend ist an die Rückkehr aus Ägypten zu denken. Ähnlich zeigt Andrea Solario[1] auf einem seiner Bilder (1515) den hl. Joseph, wie er kniend Früchte anbietet, welche Maria und Jesus aus seinen Händen nehmen; ein offener Sack, Flasche und Stock liegen neben ihm; abseits streift der Esel umher. Man hat auch sonst noch manche Familienszenen als „Ruhe auf der Flucht" bezeichnet, z. B. Raffaels Madonna mit dem Lamme; es fehlt aber meist jede historische Andeutung; die offene Landschaft allein gibt noch kein Recht zu solcher Auslegung.

Correggio hat noch andere entzückende Szenen diesem heiligen Familienleben abgelauscht. Unter seinen Skizzen findet sich eine Studie zu einer heiligen Familie[2], die wohl nicht ausgeführt wurde, aber inhaltlich auch an deutsche Vorbilder gemahnt. Maria und Elisabeth sitzen nebeneinander, erstere spinnend, letztere mit einer andern Handarbeit beschäftigt, zu ihren Füßen umarmen sich die beiden Kinder; Joseph im Arbeitsgewand ist eben daran, ein Brett abzusägen. Ein anderes Ereignis, das wiederum den Betrachtungen des Pseudo-Bonaventura entnommen ist, hat Franciabigio[3] in Farben gebracht: Jesus begegnet bei seiner Rückkehr aus Ägypten dem jugendlichen Johannes in der Wüste; während beide sich umarmen, stehen Maria und Joseph als Zuschauer dabei, letzterer mit Reisestab. Diese Begebenheit hat noch manch andere Meister zur Darstellung verlockt[4].

c) Typus des hl. Joseph.

Wenn wir nun nach Darlegung der Situationen, in welchen die hoch aufstrebende Kunst Italiens den hl. Joseph berücksichtigte, die Figur des Heiligen selber betrachten, so kann von einem eigentlichen Typus nicht mehr die Rede sein. Die Künstler haben die große Freiheit, welche sie überhaupt in der Behandlung heiliger Personen zeigen, auch diesem Heiligen gegenüber walten lassen, um so mehr als er in ihrer Anschauung nur als Nebenfigur galt. Nicht bloß daß jeder ihn nach eigenem Einfall behandelte, auch auf verschiedenen Darstellungen ein und desselben Meisters kehrt er nicht immer in gleicher Weise wieder. Für gewöhnlich ist er ein Mann, der die Mitte des Mannesalters bereits überschritten hat; Haare und Bart beginnen grau zu werden, oft auch ist das Haupt schon kahl und zeigt zuweilen nur einen Haarkranz um die Schläfen mit einer Stirnlocke. Doch die Kräfte scheinen noch ungebrochen; ja gerade

[1] Reber-Bayersdörfer Bl. 729. [2] Thode, Correggio Fig. 55.
[3] Kuhn III Fig. 583.
[4] Aufgeführt bei Thode, Franz von Assisi 436 (Lorenzo di S. Severino 1416, Filippo Lippi, Verrocchio, Pinturicchio, Andrea del Sarto).

diese Zeichen beginnenden Alters verbunden mit rüstiger Manneskraft geben dem Nährvater eine gewisse Ehrwürdigkeit und Majestät. Als gebrochenen Greis findet man ihn sehr selten; dagegen häufiger als jugendlichen Mann (so besonders bei Luini). In Zügen, Haltung und Kleidung ist er meist deutlich als Mann aus dem arbeitenden Volke gekennzeichnet; zuweilen hat er schlicht einfältige Züge, auch mit einem Stich ins Mürrische; häufig aber ist er ein recht freundlicher Alter mit edeln Zügen; besonders wenn er betend neben der Krippe kniet, zeigt er mitunter feine Formen. Seine Kleidung ist fast immer die antik-idealisierte; der Farbe nach ist die Tunika meist blau und der Mantel gelb. Als Abzeichen trägt er auf historischen Bildern gewöhnlich einen langen geraden Stab, zuweilen auch einen kürzeren Krückstock. In der Szene der Vermählung aber und auf Devotionsdarstellungen, wie den sacre conversazioni, hat er das blühende Reis; mit den Apokryphen ist also in dieser Beziehung noch nicht gebrochen.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchungen zusammen und fragen wir nach den Schlußfolgerungen, welche sich hieraus für die Verehrung des hl. Joseph ergeben, so ist die Ausbeute eine geringe. Während doch seit Gerson eine gewaltige Agitation für die kirchliche und private Verehrung eingesetzt hat, hat das Gebiet der Kunst davon fast keinen Hauch verspürt; die erbauliche Betrachtungsweise des Pseudo-Bonaventura mit der unbeschränkten Verwendung der Apokryphen hat, soweit dieser Heilige in Betracht kommt, die ganze Ausgestaltung der künstlerischen Darstellungen in Italien beherrscht; nur die Bezeichnung als Greis wurde mehr aus künstlerischen als dogmatischen Erwägungen gemildert. Erst Luini scheint sich ausdrücklich zu Gersons Anschauungen vom Alter Josephs zu bekennen. Bei der Wiedergabe der heiligen Geheimnisse unserer Erlösung wurde der Heilige fast durchweg mit einer gewissen Hochachtung behandelt, die am meisten bei Fiesole hervortritt. Für eine selbständige Verehrung sprechen nur die wenigen sacre conversazioni und einige erbaulichen Zwecken dienende Familienbilder. Eigene Darstellungen werden sich nur sehr schwer auftreiben lassen. Tintoretto (1518—1594) schuf einen Entwurf zu einem selbständigen Bilde, der in die Markuskirche zu Venedig in Mosaik ausgeführt ist; hier hält Joseph, ein gebeugter Greis, in der Rechten einen Stab und eine blühende Lilie[1].

3. Die Kunst der deutschen Länder.

Die deutsche und niederländische Kunst des 15. Jahrhunderts bewegte sich noch ganz im Rahmen der damals herrschenden Gotik; erst mit Be-

[1] Ongania, La Basilica di S. Marco III 28 A. 3.

ginn des 16. Jahrhunderts kam ziemlich rasch die Renaissance zum Durchbruch. Von Anfang an wandelt sie eigene Bahnen, wie in der Gesamtentwicklung, so auch in der ikonographischen Gestaltung und speziell in der Behandlung des hl. Joseph; ein entschiedenes Eindringen italienischen Einflusses macht sich, abgesehen von lokalen Berührungspunkten, im allgemeinen erst seit Ende des 15. Jahrhunderts geltend. Es ist jedoch nicht leicht, im einzelnen nachzuweisen, an welch frühere Gestaltungen die neuen Gebilde anknüpfen.

a) Vermählung.

Zuerst interessiert uns die Vermählung der seligsten Jungfrau mit dem hl. Joseph. Die niederländische Kunst hat hier kein bekannteres Werk aufzuweisen; doch die deutsche Kunst hat ein Meisterwerk geschaffen, das sich in seiner Art würdig der Sposalizio eines Raffael zur Seite stellen kann, wenn auch nicht an technischer Vollendung, so doch an Tiefe der Auffassung; es stammt von dem unbekannten Meister des Marienlebens aus der Kölner Schule[1] (um 1463—1480; Tafel 9, Bild 61). An der Stufe eines gotischen Altärchens mit niedriger Retable knien sich Maria und Joseph gegenüber und legen Hand in Hand, während der Hohepriester, zwischen ihnen stehend, ihren Bund feierlich und herzlich segnet. Maria blickt in jungfräulicher Schüchternheit vor sich zu Boden und hat das Haupt andächtig gesenkt; Joseph schaut in ernsten Gedanken starr vor sich hin und läßt ruhig alles geschehen. Er ist eine edle Gestalt mit schwachem Bart und lichtem Haar, gekleidet in die damalige Landestracht: er ist eingehüllt in einen langen Leibrock und einen darüberfallenden, vorn geschlossenen Mantel; an den Füßen trägt er die damals üblichen eigentümlichen Holzsohlen; mit der linken Hand drückt er seinen breitkrempigen Hut auf die Brust. Hinter Maria steht ihre Mutter Anna, gekennzeichnet durch einen breiten Nimbus; ihr zur Seite erblickt man einen älteren Mann mit unbedecktem Haupt, der in der Rechten einen knorrigen, oben gebogenen Stock hält; er soll vielleicht den hl. Joachim oder einen der späteren Männer Annas vorstellen. Hinter diesen beiden Personen sind noch drei Jungfrauen sichtbar. Auf der Seite Josephs steht eine Gruppe ernster Männer in besserer Kleidung, wohl die Schar seiner Verwandten und Hochzeitsgäste; einer davon liest, über den Altar gebeugt, eifrig in einem Buche.

Eine in den wesentlichen Zügen ähnliche Darstellung findet sich auf dem Hochaltar von Hohenbudberg[2], einem Werke der westfälischen

[1] Alte Pinakothek zu München Nr 25.

[2] Ave Maria. Sechzehn Blätter nach Darstellungen eines spätgotischen westfälischen Liebfrauenaltars, M.-Gladbach 1898. Bl. 4 (Türflügel des jetzigen Haupt-

Bild 61. **Meister des Marienlebens (der Lyversbergschen Passion): Vermählung Mariä.** München, Pinakothek. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 62. **Schwäbischer Meister: Vermählung Mariä.** Augsburg, Gal. (Phot. F. Hoefle.)

Bild 63. „Heilige Sippe". Sog. Annenaltar im Münster zu Freiburg i. B.

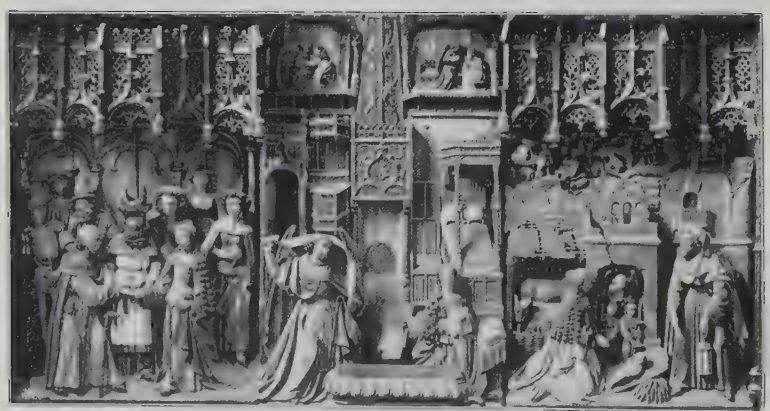

Bild 64. Altarschrein mit Verkündigung, Vermählung und Geburt.
Abbeville, St Paul. (Phot. Giraudon.)

Schule aus der Zeit von 1500. Die Szene spielt sich aber hier vor dem Eingang einer gotischen Kirche, an der Brauttüre ab; hier reichen sich Maria und Joseph die Hände vor dem Hohenpriester, der als Bischof mit Mitra und Stab erscheint. Maria tritt auf als Königin des Himmels, in reichgemustertem Gewand mit der Krone auf dem nimbierten Haupt; Joseph dagegen als einfacher, alter Mann mit harten, doch edeln Zügen; in der Linken hält er den knorrigen Stock und als frommer Mann den Rosenkranz. Am Gürtel hängt ein Dolch in der Scheide, das Zeichen des freien Bürgers. Die Begleitpersonen sind gewöhnliche Hochzeitsgäste; die Eltern der Gottesmutter fehlen. — Albrecht Dürer hat im neunten Blatt seiner Holzschnittfolge des Marienlebens[1] (Tafel 10, Bild 65) das Ereignis in die gemütlichen Formen der deutschen Renaissance übersetzt, ohne die ikonographische Gestaltung erheblich zu ändern; nur der Hoheprieſter, ein graubärtiger Alter mit reicher Mitra, führt wie auf italienischen Darstellungen die Hände der Brautleute zusammen. Maria ist eine schmucke Jungfrau in gefälligem Aufputz; vom Haupt wallt ihr ein Schleier, und ein hermelingefütterter Mantel fällt über die Schultern herab. Joseph ist ein rüstiger Alter mit kahlem Haupt, der frisch seiner Braut in die Augen schaut und in seiner pelzverbrämten Tunika mit dem weiten knitterigen Mantel eine prächtige Gestalt abgibt.

Die deutsche Auffassung dieser Szene geht also ihre eigenen Wege; die Apokryphen sind mit keinem Zuge erwähnt; maßgebend ist allein der Gedanke eines Eheabschlusses, und vorbildlich sind die herkömmlichen Zeremonien der kirchlichen Trauung. Die Vermählung geschieht auch nicht durch Überreichen des Ringes, sondern durch die Verbindung der Hände; selbst die zeitweilige deutsche Sitte, die Ehe am Eingang der Kirche, in facie ecclesiae, vor der Brauttüre abzuschließen, hat mehrfach, auch bei Dürer noch, seine Andeutung gefunden. Joseph ist also nicht der wunderbar erwählte Behüter der Gottesmutter, sondern der rechtmäßig angetraute, frei erwählte Gatte der seligsten Jungfrau. Äußerlich erscheint er immer in der deutschen Tracht der damaligen Zeit.

Bei dem großen Einfluß, den die aufblühende Kunst Italiens weit über die Grenzen dieses Landes hinaus gewann, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die italienische Auffassung dieser Szene in Deutschland

altars in der katholischen Pfarrkirche zu Hohenbudberg bei Uerdingen a. Rh., Kreis Mörs, Rheinprovinz; er stammt wahrscheinlich aus der kleinen Marienkirche [Stiftskirche] zu Lippstadt).

[1] Unserer Lieben Frauen Leben, in 20 Holzschnitten von Albrecht Dürer, herausgegeben vom Jugendschriftenausschuß des Allgem. Lehrervereins Düsseldorf, Düsseldorf 1906.

Boden gewann, und zwar zunächst in jenen Gebietsteilen, welche einer unmittelbaren Einwirkung von jener Seite her am leichtesten zugänglich waren, in Tirol und Süddeutschland. So hat schon 1407 der Tiroler Künstler Hans Stotzingen aus Bozen in der Pfarrkirche zu Terlan[1] eine Vermählung in italienischer Art geschaffen, wobei die Darreichung des Ringes das Hauptmotiv bildet. Joseph hält ein Reis, das in eine Blume endigt; hinter ihm steht Joachim und hinter Maria deren Mutter Anna; ringsum drängt sich eine dichte Schar von Freiern, die ihre Stäbe zerbrechen. Während hier die Begebenheit im Innern des Tempels sich abspielt, ist sie auf einem Bilde des Brixener Malers Jakob Sunter[2] (um 1450) vor den Tempel verlegt. Vom Gefolge ist nur eine Jungfrau sichtbar. Dagegen erblickt man zur Seite in einer Halle des Tempels sämtliche Bewerber, wie sie in andächtigem Gebete um einen Tisch knien, auf dem ihre Stäbe liegen. Ein späterer Tiroler Meister um 1500[3] läßt die Vermählung in einem Bogengang des Tempelvorhofes vor sich gehen; zwei Freier, welche die Stäbe über das Knie abbrechen, und zwei Jungfrauen sind das ganze Gefolge; sie bilden mit den Brautpersonen eine ungezwungene Gruppe; auf dem reich blühenden Stabe Josephs sitzt diesmal, wie bei Sunter, die Taube. Ein bayrischer Künstler hat auf dem Altar der Kirche von Gelbersdorf[4] (Bezirksamt Freising, Oberbayern) 1482 die Szene ganz ähnlich dargestellt; nur tritt an die Stelle des Ringansteckens die Darreichung der Hände unter Beihilfe des Priesters; von den drei Männern hinter Joseph trägt nur einer einen Stab, der aber nicht gebrochen wird. Die Vermählung erfolgt vor einem Kirchlein.

Merkwürdig ist das Werk eines schwäbischen Meisters um 1520 in der Augsburger Gemäldegalerie (Tafel 9, Bild 62). Im Tempel vor dem Priester kniend reicht Joseph seiner Braut den Ring dar; er ist auf deutsche Art gekleidet und drückt mit der Linken den Hut an die Brust. Hinter dieser Gruppe steht eine Anzahl meist älterer Männer im Gespräch; unter ihnen ragt besonders ein ehrwürdiger Alter mit weißem Bart hervor; auch drei Jungfrauen sind sichtbar. Im Hintergrund steht ein mit Tüchern bedeckter Altar, auf dem elf Stäbe wie Kerzen aufgepflanzt sind, der mittlere ist zu einer Lilie erblüht, und darüber sitzt der Heilige Geist. So mag noch in vielen Fällen der italienische Einfluß sich geltend gemacht haben; der hl. Joseph trägt dann gewöhnlich auch die antik-idealisierte Gewandung.

[1] Kuhn III Einschaltbild zu S. 260.
[2] Im kunsthistorischen Hofmuseum zu Wien.
[3] Augsburger Gemäldegalerie Nr 155.
[4] Bezold und Riehl, Kunstdenkmale Bayerns I Bl. 47.

In Frankreich haben sich beide Richtungen Geltung verschafft. Auf dem Hochaltar von St Paul zu Abbeville[1] (Picardie; Tafel 9, Bild 64), einem plastischen Meisterwerk des 15. Jahrhunderts, finden wir die deutsche Auffassung in allen Teilen, — ein Zeichen, daß sie wohl auch in den benachbarten Niederlanden gleicherweise herrschend war; — Joseph mit seinem Gehstock schreitet auf seine Braut zu, um ihr vor dem Priester die Hand zum Bunde zu reichen, und die beiderseitige Begleitung sind bloße Zuschauer. Selbst in Spanien ist diese Auffassung nicht unbekannt; ein herrlicher Altaraufsatz in St Gil zu Burgos[2] stellt diese Szene in gleicher Weise dar. Der bedeutendste der französischen Maler des 15. Jahrhunderts jedoch, Jean Foucquet von Tours, hat in dem berühmten Gebetbuch des Etienne Chevalier[3] (um 1480) mehr die Italiener zum Vorbild genommen; wenn auch beide Brautleute sich unter Führung des Priesters die Hände reichen, so ist das blühende Reis — hier nach deutscher Art ein Lilienzweig — und das Stäbebrechen nicht vergessen (Tafel 10, Bild 66). Auch die hl. Anna scheint dabei zu stehen. Auffallend ist der dicke behäbige Brautführer auf der Seite der Jungfrauen.

b) Geburt Christi.

Auf den Weihnachtsdarstellungen ist der hl. Joseph durchweg in ziemlich gleichbleibender Weise behandelt. Er erscheint als Mann aus dem gewöhnlichen Volke; dementsprechend trägt er einen einfachen, oft geschürzten Leibrock und darüber einen schmucklosen, vorn offenen Mantel, der gern mit einer Kapuze abschließt oder von einer kurzen Gugel bedeckt ist. Sein Aussehen ist das eines rüstigen Mannes in älteren Jahren; das Haupt ist meist ziemlich kahl, der Bart gewöhnlich kurz und von grauer Farbe.

Die Meister des 15. Jahrhunderts liebten es, den hl. Joseph erst dann herbeikommen zu lassen, wenn das göttliche Kind bereits geboren ist und von seiner Mutter kniend in tiefster Ehrfurcht angebetet wird; die Engelchen und meist auch die Hirten sind schon vor ihm zur Anbetung erschienen. Die älteren Künstler der flandrischen Schule lassen ihn eben herantreten, um dem Heiland zu huldigen; bei Petrus Christus[4] († nach 1472) schleicht er, ein gebückter Greis in weitem

---

[1] Kuhn II Fig. 531.

[2] Dehio, Die Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts außerhalb Italien (Seemann, Kunstgeschichte in Bildern IV), Leipzig 1899, Tafel 8, Bild 4.

[3] Middletown, Illuminated Manuscripts in classical and medieval times. Cambridge 1892, fig. 27. Fäh[2] Bild 544.

[4] Künstlermonographien XXXV (van Eyck) Fig. 37.

Mantel, mühsam mit seinem Krückstocke herzu, die Kappe ehrfurchtsvoll in der Hand haltend (Tafel 8, Bild 58); auf dem berühmten Weihnachtsbilde des Hugo van der Goes († 1482), das in Maria Nuova zu Florenz sich befindet[1], steht er abseits bei den Tieren des Stalles, hat die Hände andächtig gefaltet und scheint unschlüssig zu sein, ob er stehen bleiben oder niederknien soll. Diesmal trägt er eine weite Schaube mit Pelzkragen und macht den Eindruck eines ehrwürdigen Patriziers. Ein anderes Bild, das diesem Meister zugeschrieben wird[2], zeigt die gleiche Auffassung.

Von den Meistern der Brabanter Schule hat der aus Deutschland stammende Hans Memling († 1495) diese Szene dreimal[3] dargestellt; jedesmal tritt Joseph in den Stall ein mit einer brennenden Kerze in der Linken, die er mit der Rechten vor Zugluft schützt (Tafel 8, Bild 59). Dieses Motiv ist von da ab sehr häufig festzustellen; bei den Niederländern scheint es sich fast allgemein eingebürgert und selbst bis in die Renaissance herein erhalten zu haben; es findet sich bei Hendrik Bles[4] († nach 1521), Quintin Massys[5] u. a.; von diesen ging es in die Kölner Schule über, wo wir ihm bei den Meistern des Marienlebens[6] (1463—1480), der Glorifikation Mariä[7] (um 1460) und der heiligen Sippe[8] (ca 1486—1520) sowie noch bei Bartholomäus Bruyn[9] († ca 1555) begegnen. Von da aus gelangte es nicht bloß in die westfälische Schule (Altar von Hohenbudberg), sondern selbst bis Süddeutschland, Schwaben und Bayern.

Inzwischen hatte in Mittel- und Süddeutschland eine andere Auffassung sich Bahn gebrochen: Joseph nimmt an der Anbetung des Kindes teil. So kniet er auf einem Werke der mittelrheinischen Schule um 1400[10] hinter Maria ohne jedes Abzeichen und betrachtet andächtig das Kind. Dieselbe Stellung weist ihm der Ulmer Meister Bartholomäus Zeitblom[11] (ca 1450—1517) an, und auch das bedeutendste plastische Werk der Ulmer Schule, der Hochaltar von Blaubeuren[12] (1496), zeigt die gleiche Richtung. Wie in Augsburg der ältere Hol-

---

[1] Kuhn III Abb. 322. [2] Seemann, Alte Meister Bl. 142.
[3] Kämmerer, Memling (Künstlermonographien XXXIX) Abb. 39 45 59 (Sieben Freuden Mariä).
[4] Alte Pinakothek zu München Nr 147.
[5] Dehio-Seemann, Kunstgeschichte, Tafel 22, Bild 1.
[6] Alte Pinakothek zu München Nr 32, Rückseite.
[7] Schnütgen VII (1894) Tafel 1. [8] Alte Pinakothek zu München Nr 43.
[9] Schnütgen Tafel 7. [10] Reber-Bayersdörfer Bl. 634.
[11] Kuhn III Einschaltbild zu S. 327.
[12] Reber-Bayersdörfer Bl. 426.

Bild 65. **A. Dürer: Vermählung Mariä.**
Aus der Holzschnittfolge des Marienlebens.

Bild 66. **Foucquet: Vermählung Mariä.**
Miniatur. Schloß Chantilly.

Bild 67. **H. Holbein der Ältere. Geburt Christi.**
München, Pinakothek. (Phot. Bruckmann.)

Bild 68. **M. Schwarz: Geburt Christi.**
Nürnberg, Germ. Museum. (Phot. F. Hoefle.)

Bild 69. **L. Cranach der Ältere: Hl. Sippe.**
Frankfurt a. M., Städelsches Institut.

Bild 70. **Der Jesusknabe zieht dem hl. Joseph ein Brett zurecht.**
(Aus Petr. de Natalibus, Catalogus Sanctorum.)

bein[1] (um 1460—1524; Tafel 10, Bild 67), so folgte in Nürnberg Hans Pleydenwurf[2] und in Tirol der Bildhauer Michael Pacher[3] ebenfalls diesem Gedanken, und auch in Bayern ließen sich mehrere Werke dieser Art namhaft machen.

Daneben hat man aber auch seines hergebrachten Abzeichens, des brennenden Lichtes, nicht ganz vergessen; Zeitblom gibt auf einem andern Bilde[4] dem demütig daknienden Heiligen ein stark niedergebranntes Kerzenstück in die Hände, ebenso auch der Augsburger Meister Gumpolt Giltinger[5] und der Nördlinger Fritz Herlen[6], der sonst von den Niederländern sich stark beeinflussen ließ. Viel lieber jedoch gab man ihm die brennende Kerze nicht frei in die Hand, sondern eingeschlossen in eine Blechlaterne. Mehrere Altarflügel im Landesmuseum von Zürich, die wohl aus Martin Schongauers Schule stammen[7], zeigen dieses Motiv, das sich bald über ganz Süddeutschland verbreitete, ohne jedoch das andere deswegen zu verdrängen. Der Rothenburger Meister Martin Schwarz[8] (Tafel 10, Bild 68) und noch Albrecht Dürer[9] haben es verwertet. Aber auch nach Norddeutschland hat es den Weg gefunden; der Kölner Meister Stephan Lochener († 1451) hat auf seinem bekanntesten Bilde der Geburt Christi[10] (in der Münchener Pinakothek) den hl. Joseph mit der Laterne ausgerüstet; er kniet allein mit Maria anbetend vor dem Kinde. Da die Heimat dieses Künstlers am Bodensee lag, ließe sich vielleicht dieses Motiv auf süddeutschen Einfluß zurückleiten. Selbst noch in die Niederlande und darüber hinaus ist es gedrungen; wir finden es bei dem Antwerpener Meister Dierick

---

[1] Holbeins des Älteren „Geburt Christi" (vom Jahre 1499) in der Augsburger Gemäldegalerie Nr 63; auf dem Kaisheimer Altar (1502) in der Münchener Pinakothek Nr 204; auf dem Basilikabild S. Maria Maggiore. Joseph hält immer seinen Hut zwischen den Armen eingepreßt.

[2] Alte Pinakothek zu München Nr 234[a].

[3] Förster, Denkmale der deutschen Malerei I 6. Auf dem Altar von St Wolfgang, einem sicher bezeugten Werke dieses Meisters, kniet Maria allein vor dem Kinde.

[4] Ebd. IV 22.

[5] Augsburger Maximilianmuseum Nr 83, entstanden um 1480. Abb. bei B. Riehl, Augsburg (Berühmte Kunststätten XXII), Leipzig, Fig. 42.

[6] Förster a. a. O. VI 24. [7] Kuhn III Einschaltbild zu S. 323.

[8] Ebd. Fig. 350.

[9] Paumgartnerscher Altar (um 1503); Alte Pinakothek zu München Nr 210; 10. Blatt des Marienlebens.

[10] Alte Pinakothek zu München Nr 21. Auf mehreren andern Weihnachtsbildern fehlt Joseph; nur Maria allein betet an; im Hintergrund sieht man die Tiere (ebd. Nr 13) oder die Verkündigung an die Hirten (ebd. Nr 19).

Vellert[1] (um 1511—1540) und in den Meisterwerken der damaligen Buchillustration: dem Breviarium Grimani[2], das, Ende des 15. Jahrhunderts entstanden, der Schule Memlings nahe steht, in dem Gebetbuch der Anna von Bretagne[3] und im Evangeliar des Kardinals Wolsey[4] (1528).

Es drängt sich nun die Frage auf, wie denn der hl. Joseph zu diesem eigentümlichen und so konstant wiederkehrenden Abzeichen des brennenden Lichtes kommt, das später auch in eine Laterne umgebildet wurde. Jedenfalls geht es nicht an, in der niedergebrannten Kerze ein Sinnbild seines erlöschenden Alters zu erblicken[5]; denn abgesehen davon, daß eine solche Bezeichnung neben der genugsam klaren Charakterisierung des Heiligen höchst überflüssig wäre, findet sie sich auch in Fällen, wo er deutlich als rüstiger Mann gekennzeichnet ist. Rein praktische Gründe scheinen hier anfänglich maßgebend gewesen zu sein. Man wollte andeuten, daß die Geburt des Heilandes in der Nacht geschehen sei; und da es den Malern früherer Zeiten nicht gelang, eine nächtliche Szene zu schaffen — die Plastiker waren ohnehin unfähig dazu —, so behalfen sie sich damit, die Dunkelheit durch ein brennendes Licht anzudeuten. In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn auf dem Tympanon der Vorhalle des Freiburger Münsters[6] neben der liegenden Gottesmutter ein Engel zu sehen ist, welcher auf einem Leuchter eine brennende Kerze trägt (Tafel 5, Bild 33). Dieses Licht hat man dann, um nicht eine unhistorische Person in die Szene hineinziehen zu müssen, nach dem Wegfall der Hebammen und Dienerinnen dem hl. Joseph in die Hand gegeben, der wegen seiner bisherigen Zurücksetzung ohnehin zu einer dienenden Rolle sich eignete. So erscheint es begreiflich, daß auch außerhalb des Kreises deutscher Einflüsse in einem sienesischen Weihnachtsbilde des beginnenden Quattrocento Joseph mit brennender Kerze sich findet. Später wurde dieser Gedanke noch mehr gestützt durch allerlei Überlieferungen und Legenden. In ihren Offenbarungen erzählt z. B. die hl. Birgitta[7] ausdrücklich eine derartige Szene. Als Maria und

[1] G. Glück, Beiträge zur Geschichte der Antwerpener Malerei im 16. Jahrhundert (Jahrb. der kunsthistorischen Sammlungen des allerh. Kaiserhauses XXII 1), Wien 1901, Tafel 9.

[2] Breviarium Grimani, ed. Ferd. Ongania, tav. 27.

[3] Livre d'heures de la reine Anne de Bretagne, éd. abbé Delaunay, Paris 1841, 104.

[4] Westwood, Illuminated Illustrations of the Bible, copied from select MSS. of the Middle-Ages, London 1840.

[5] Wie z. B. Förster (Denkmale der deutschen Malerei, im Texte zu VI 24) will.

[6] Fäh[2] Bild 513.

[7] Clarus, Leben und Offenbarungen der hl. Brigitta VII 21.

Joseph in die Höhle bei Bethlehem eingetreten waren, band der Alte den Ochs und Esel an die Krippe, ging dann hinaus und brachte der Jungfrau eine brennende Kerze, die er an der Wand befestigte. Hierauf entfernte er sich wieder, um nicht bei der Niederkunft persönlich anwesend zu sein. In der Ausschmückung dieser Begebenheit bewegt sich also die Heilige ganz auf dem Boden der damaligen Anschauungen; daß sie durch ihre Beschreibung erst Anlaß zu derartigen Darstellungen wurde, ist nicht leicht anzunehmen. Auch im nordfranzösischen Weihnachtsspiel haben wir gesehen, wie Joseph von seiner Gattin fortgeschickt wurde, Feuer zu holen, inzwischen aber drei Engel mit Kerzen vom Himmel kamen; es kehrt also auch hier der gleiche Gedanke wieder. Nun ist es interessant zu beobachten, daß auf dem Altar von St Paul in Abbeville[1] (Tafel 9, Bild 64) tatsächlich eine getreue plastische Wiedergabe dieser französischen Sage sich findet. Maria kniet betend vor ihrem Kinde, das auf einer Windel und wenig Stroh am Boden liegt; durch eine Seitentüre treten drei Engelchen mit Kerzenleuchtern ein, und Joseph kommt eben von außen herbei mit einer Laterne in der Hand. So mag also auch das geistliche Schauspiel zu dieser eigenartigen Darstellung des hl. Joseph seinen Teil beigetragen haben.

Das geistliche Schauspiel darf überhaupt nicht übersehen werden, wenn man so manches Josephsbild jener Zeit verstehen will. Daß es tatsächlich oft für die bildenden Künstler die Vorlagen lieferte auch in der Weihnachtsdarstellung, beweist uns, abgesehen von den Analogien so vieler andern Szenen, schon eine französische Bilderbibel des 13. Jahrhunderts[2], wo neben dem Bette der Gottesmutter mit dem alten Joseph auch die Ecclesia, oder Isaias und ein weissagender König erscheinen, Figuren aus dem damaligen Prophetenspiel. Als mit dem Erwachen der Renaissance in Deutschland die Vorliebe für genrehafte Behandlung religiöser Stoffe wuchs, holte man für den hl. Joseph manche Züge dieser Art aus dem Mysterienspiel, das so viele derselben darbot. Auf dem Bilde eines bayrischen Künstlers um 1450 in der Augsburger Gemäldegalerie[3] sieht man ihn im Hintergrunde an einem Zaune arbeiten. Ein Kupferstich von 1500[4] und ein Blatt des Dürer von 1504 stellen ihn dar, wie er aus einem Ziehbrunnen eben Wasser schöpft, während Maria beim Kinde anbetend verweilt. Matthias Grünewald[5]

[1] Kuhn II Fig. 531.

[2] Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst 100. [3] Nr 129.

[4] Weigel-Zestermann, Die Anfänge der Druckerkunst in Bild und Schrift I, Leipzig 1866, Nr 491. — Eine ähnliche Darstellung auf der Predella des Hochaltars zu Freiburg i. Br. (Anbetung der Könige).

[5] Reber-Bayersdörfer Bl. 645.

(ca 1470—1525) läßt ihn eben zur Türe eintreten mit einem Wasserkübel in der Rechten und einigen Scheiten Brennholz in der Linken. Auf einem Glasgemälde von 1517 zu Maihingen spaltet er Holz, und an dem Holzstock, auf dem er arbeitet, lehnt das Breipfännchen, einer der Ausrüstungsgegenstände aus dem Weihnachtsspiel. Dasselbe war anscheinend schon in früherer Zeit beliebt. Das erzbischöfliche Museum zu Utrecht[1] bewahrt ein Altarbild aus der älteren Kölner Schule (vor 1440), das uns noch Maria auf dem Bette liegend zeigt, wie sie ihr Kind an die Lippen drückt; Joseph aber bereitet eben das Mahl in einer Pfanne (Tafel 5, Bild 31). Selbst bei der Anbetung der Könige wird dieses Motiv verwendet. Der Regensburger Miniator Bertold Furtmeyr[2] (15. Jahrhundert) läßt die Weisen ihre Huldigung darbringen, während eben Töpfe und Breipfannen am Feuer stehen. Ein Relief in der Kirche des mittelfränkischen Dorfes Mindorf zeigt den Heiligen, wie er mit dem Pfännchen in der Hand neben Maria und den Königen steht und eifrig umrührt. — Der Straßburger Meister Hans Baldung[3] (um 1475—1528) läßt auf dem Hochaltar des Freiburger Münsters (1511—1516) den hl. Joseph im Hintergrunde schlafen, wie er es wohl auf italienischen Werken gesehen haben mag, während der jüngere Hans Holbein[4] (1497—1543), der für einen Nebenaltar des gleichen Münsters (1524) das Hauptmotiv mit der herrlichen Lichtwirkung bei Baldung entlehnte, den hl. Joseph mehr nach der frommen Art seines Vaters behandelte; er ist in aufrichtiger Bewunderung an das Kindlein herangetreten und betrachtet es mit ausgebreiteten Armen.

c) Die übrigen historischen Szenen.

Bei der Anbetung der Könige ist dem hl. Joseph keine so scharf ausgeprägte Rolle zugewiesen; er scheint beinahe überflüssig und wird bald ganz ausgelassen (z. B. Kölner Dombild), bald irgendwie beschäftigt, ganz nach dem Belieben des Künstlers. Auf der großen Anbetung des Roger van der Weyden[5] (1400—1464; Tafel 8, Bild 60) steht er als einfacher Mann zur Seite; in großer Verlegenheit ob des hohen Besuches hält er mit beiden Händen die Kappe offen vor sich hin und blickt scheu auf die anbetenden Könige. Auch Gerard David[6] († 1523) stellt ihn ähnlich dar. Bei Dierick Bouts[7] (1410—1473) nimmt er im Hintergrund die Geschenke des zweiten Königs in Empfang:

[1] Bei Schnütgen (VIII 342) erwähnt.
[2] Förster, Denkmale der deutschen Malerei, Text zu II 13.
[3] Reber-Bayersdörfer Bl. 1467. [4] Kuhn III Fig. 832.
[5] Alte Pinakothek zu München Nr 101 (Kuhn III Fig. 325).
[6] Ebd. Nr 118. [7] Ebd. Nr 107.

ein Motiv, das auch Memling[1] gelegentlich verwertet, während er ihn sonst als stummen Zuschauer im Dunkel des Hintergrundes stehen läßt. Bei Hendrik Bles[2] tritt er in etwas nähere Beziehung zum Geheimnis durch den Ausdruck der Verwunderung, den er zeigt. Die deutschen Meister haben daran nichts geändert. Der niederrheinische Meister des Marienlebens[3] und sein Schüler Barthel Bruyn lassen ihn mit dem Rosenkranz auftreten (Tafel 11, Bild 74), ebenso die Niederländer Jan Joest von Harlem[4] († 1519) und Hendrik Bles. Gewöhnlich hält er in Ehrfurcht vor den Königen den Hut auf der Brust; zuweilen nimmt er nach Stellung und Gebärde selber an der Anbetung teil (z. B. Holbein der Ältere[5]). Auch fehlt es im 16. Jahrhundert nicht an genrehaften Zügen, wie vorhin schon gelegentlich erwähnt wurde. Hans von Kulmbach[6] z. B. stellt ihn dar in gemütvoller Unterhaltung mit dem Gefolge der Könige.

Die Beschneidung des Herrn ist ziemlich oft auf Altarwerken zu finden, läßt aber nicht immer den hl. Joseph mit Sicherheit erkennen; er ist nur Zuschauer, höchstens zeigt er mitleidvolle Teilnahme bei dem Leiden seines Pflegesohnes; er hält zuweilen, wie bei Herlen[7], einen Kerzenstumpf in der Hand. Ebenso ist der Heilige bei der Darstellung im Tempel eine untergeordnete Nebenfigur; er trägt die Tauben oder eine brennende Kerze. Memling[8] läßt ihn überhaupt kaum teilnehmen, da er ihn von der eigentlichen Gruppe trennt.

Die Flucht nach Ägypten zeigt zunächst noch die alt überlieferten Formen mit bloß drei Personen. Erwähnung verdient das Werk des burgundischen Künstlers Melchior Broederlam (um 1400) aus Ypern deshalb, weil er in derber Realistik dem hl. Joseph gegenüber wohl am weitesten gegangen ist; nach seiner Darstellung ist dieser in Haltung, Ausdruck und Gewandung ein ungeschlachter Hausknecht, der für die Strapazen des Weges sich durch einen tüchtigen Schluck aus der Flasche schadlos halten will. Das Motiv für eine solche Auffassung mochte wohl wiederum das geistliche Schauspiel liefern. Auch Dürer hat im entsprechenden Blatte des Marienlebens den Heiligen wie einen kräftigen wetterharten Bauersmann gezeichnet, doch weht über dieser Darstellung des einsamen Rittes durch Waldesdunkel ein eigenartiger Reiz. Zuweilen

[1] Kämmerer, Memling Abb. 43; vgl. Abb. 37 59.
[2] Alte Pinakothek zu München Nr 146 147. [3] Ebd. Nr 30.
[4] Altarbild in der St Donatuskirche in Genua.
[5] Alte Pinakothek zu München Nr 205; Paumgartner-Altar.
[6] Kuhn III 782.
[7] Förster a. a. O. Text zu VI 24.
[8] Kämmerer a. a. O. Abb. 38 44; vgl. Abb. 3.

findet man auch noch das Stürzen der Götzenbilder angedeutet (z. B. Hendrik Bles, Altar von Kalkar).

Einen neuen Gedanken finden wir auf einem Stiche des Kolmarer Meisters Martin Schongauer (um 1450—1491). Auf dem Wege nach Ägypten rastet die heilige Familie am Ende eines Waldes; Maria sitzt noch auf dem Esel, hält das Kind im Schoße und hat den Zügel des weidenden Tieres in die Hand genommen; Joseph aber, der das Reisegepäck, Zwerchsack und Flasche, über der Schulter trägt, hat seinen Stock zu Boden fallen lassen und bemüht sich, die Früchte einer Palme zu pflücken; geschäftige Engelchen klammern sich an Stamm und Krone, um durch Niederbeugen des Wipfels ihm die Arbeit zu erleichtern (Tafel 11, Bild 71). Ohne Zweifel dachte der Meister dabei an die anmutige Erzählung der Apokryphen, wie auf Geheiß des Kindes die Palme ihren Wipfel neigt, um ihre Früchte anzubieten. Dieses liebliche Bild hat vielfach Nachahmung gefunden; der westfälische Meister des Altars von Hohenbudberg hat es getreulich kopiert; und der Regensburger Buchmaler Bertold Furtmeyr[1] hat es wohl vor Augen gehabt, wenn er in einer Initiale T den Heiligen und ein Engelchen gemeinsam die Zweige der Palme niederziehen läßt; und wenn Hans Baldung auf dem Freiburger Altar (Tafel 11, Bild 72) uns den hl. Joseph zeigt, wie er mit seinem Rosenkranz in der Hand neben dem Lasttier einherschreitet und zur Palme aufblickt, die eben unter der Wucht der Engel sich über die heiligen Flüchtlinge neigt, so ist auch diese Variation wohl auf Schongauers Anregung zurückzuführen. Das früher erwähnte Josephsoffizium des Wimpheling schmückt ein ähnliches Blatt, das aber mehr die Ruhe auf der Flucht betont: Während Maria unter der Palme sitzt und das Kind auf ihrem Schoße zu gehen versucht, beugt Joseph mit der Rechten einen Zweig herunter und reicht mit der Linken einen solchen dem Kinde hin. Bei der Bedeutung Schongauers und seiner Nachfolger scheint es auch nicht ausgeschlossen, daß selbst der Italiener Correggio mit diesem Stiche oder ähnlichen Werken bekannt wurde und in seiner Madonna mit der Schüssel deutsche Anregungen verwertete und erweiterte.

d) Heilige Familie.

Schongauers Motiv hat, wie wir eben gesehen, Anregung zu einer eigenen Art von Familiendarstellungen gegeben, die wir gewöhnlich als „Ruhe auf der Flucht nach Ägypten" bezeichnen; es hat sich in der Folgezeit bei den deutschen Künstlern sehr fruchtbar erwiesen und auch in den

[1] Förster, Denkmale der deutschen Malerei, Text zu II 13.

Bild 71.
Schongauer: Flucht nach Ägypten.
Kupferstich.

Bild 72.
H. Baldung: Flucht nach Ägypten.
Freiburg i. B., Münster.

Bild 73.
L. Cranach der Ältere: Ruhe auf der Flucht.
Berlin, Museen. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 74. B. Bruyn der Ältere: Anbetung der Könige. Essen, Stiftskirche. (Phot. Röhring.)

Niederlanden verwandte Gedanken angeregt. Jan Mostaert[1] (1474 bis 1556) von Harlem und Dierick Vellert[2] von Antwerpen zeigen uns die Gottesmutter in freier Landschaft sitzend, während Joseph in der Nähe Früchte von einem Baume schlägt oder pflückt. Auch ein Schüler des Meisters des Todes Mariä[3] hat diese Szene in ähnlicher Weise wiedergegeben; nur weidet er diesmal den Esel.

Auf dieser Grundlage schufen die hervorragendsten Meister der Nürnberger Richtung Bilder des seligsten Familienglücks, denen freilich jeder Hauch einer übernatürlichen Auffassung fehlt. Der ältere Lukas Cranach (1472—1553), das Haupt der sächsischen Schule, hat aus diesem Stoffe sein erstes und vielleicht bedeutendstes Werk (1504) geschaffen (Tafel 11, Bild 73). Er zeigt uns die heilige Familie am Rande eines Gehölzes unter einer einsamen Fichte. Das nackte Kind steht auf dem Schoße der Mutter und greift in kindlicher Gier nach einem Strauße Blumen, den ein Engelchen ihm darbietet. Andere dieser reizenden geflügelten Kobolde vergnügen sich zu Füßen der heiligen Gruppe beim Klang einer Flöte; einer schleppt einen gefangenen Vogel herbei, ein anderer fängt in einer Muschel das Wasser der Felsenquelle auf, und Joseph steht an der Seite der Gottesmutter, das kahle Haupt entblößt, er hält mit der einen Hand den Hut an der Brust, die andere stützt er auf einen naturwüchsigen Stock und blickt ernst sinnend vor sich hin. Ein Holzschnitt des gleichen Meisters aus späterer Zeit[4] bietet eine weniger gelungene Variation dieses Themas. Maria sitzt am Fuße eines schwach belaubten Baumes in offener Landschaft, umringt von einem Reigen neckischer Putten; das nackte Kind in ihrem Schoße führt einen Apfel gegen ihre Wange, und Joseph steht an den Baum gelehnt, hält das müde Haupt in der Hand und blickt sorgenvoll und teilnahmlos zu Boden.

Der in Regensburg tätige Albrecht Altdorfer[5] (um 1475 bis 1538) führt uns die reichbelebte Landschaft eines Seegestades vor; am weiten Becken eines Renaissancebrunnens sitzt die mädchenhafte Gottesmutter und greift nach der Gabe, welche ihr Joseph, ein derber, bäuerlicher Mann mit wirren Silberhaaren, entgegenhält; ihre Augen jedoch ruhen auf dem nackten Kinde, das über ihren rechten Arm sich lehnt und

[1] Alte Pinakothek zu München Nr 151.

[2] Glück, Beiträge zur Geschichte der Antwerpener Malerei im 16. Jahrhundert (Jahrb. der kunsthistorischen Sammlungen des allerh. Kaiserhauses XXII 1).

[3] Alte Pinakothek zu München Nr 59.

[4] Rothes, Die Madonna in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst, Köln 1905, Abb. 96.

[5] Kuhn III Abb. 803. Reber-Bayersdörfer Bl. 1311.

sich spielend zum Wasser des Beckens herniederbeugt; muntere Engelchen leisten ihm Spielgesellschaft.

Albrecht Dürer hat in einem seiner bekanntesten Holzschnitte einen späteren Moment zum Vorwurf genommen: das Leben der heiligen Familie in Ägypten (Tafel 12, Bild 76); es ist eine ganz deutsch empfundene Familienszene voll Gemüt und Humor. Maria sitzt im Hofe eines ruinösen Hauses auf einem Stuhle und ist mit Spinnen beschäftigt; vor ihr schlummert in der Wiege das göttliche Kind; vier größere Engel drängen sich um sie und schauen verwundert zu. Hinter ihr arbeitet Joseph im Handwerksgewand mit der Zimmeraxt an einem Türstock. Muntere Engelchen vergnügen sich mit dem Auflesen der Abfallspäne; einer davon hat sich den weiten Hut des Heiligen aufgesetzt. Gott Vater und der Heilige Geist, die hoch oben in den Wolken erscheinen, erinnern daran, daß dieses köstliche Bildchen kein bloß irdisches Familienleben vorstellen will. Die Gedanken für diese Darstellung hat Dürer wohl der in Pseudo-Bonaventuras Betrachtungen niedergelegten Überlieferung entnommen. Mehr historische Richtung offenbaren die Bilder eines Furtmeyr[1] und Schongauer. Ersterer zeigt uns die Gottesmutter ruhend vor einem Tempel, in welchem eben die Götzen zur Erde stürzen; sie reicht dem Kinde die Brust, während Joseph mit dem Esel daneben steht. Auf einem Bilde des letzteren in der Galerie zu Wien[2] sehen wir die heilige Familie in einem engen Raum, wohl dem Häuschen zu Ägypten. Maria hält das stehende Kind im Schoße und pflückt die Beeren einer Traube ab, Joseph kommt aus einem Nebenraume im Hintergrund, wo Ochs und Esel weilen, und hält Stroh unter dem Arme, als käme er die Tiere zu füttern. Aus Schongauers Schule ist auch eine ähnlich genrehafte Weihnachtsdarstellung[3] hervorgegangen: Maria reicht ihrem Kind eine Blume, während Joseph bei den Tieren in der Stallhütte steht, zum Gehen gerüstet und ausnahmsweise mit Schaube und Kappe bekleidet.

Ein tieferes Eingehen auf die erhabenen übernatürlichen Seiten dieses eigenartigen Familienlebens läßt sich bei deutschen Meistern nicht leicht nachweisen; wo Anläufe dazu genommen sind, wird man unwillkürlich an auswärtige Vorbilder erinnert. Es findet sich z. B. auf einem Predellenbild[4] (Tafel 12, Bild 75) eine Fortbildung jener Szene von den gotischen französischen Hausaltärchen: Joseph hält sitzend das nackte

[1] Förster, Denkmale der deutschen Malerei, Text zu II 13.

[2] Reber-Bayersdörfer Bl. 866. Fäh[2] Abb. 574.

[3] Kuhn III Abb. 347.

[4] Sammlung von K. Hartmann in München (Auktionskatalog vom 30. Mai 1905) Abb. 169.

Kind im Schoße, das mit ausgebreiteten Armen seiner Mutter zustrebt; diese sitzt gegenüber auf einem Betstuhle, bereit, das Kind wieder zu empfangen. Die Gemäldegalerie auf Schloß Liechtenstein bewahrt ein Bild der heiligen Familie, das Werk eines fränkischen Meisters nach 1500, welches vielleicht eine unbeholfene deutsche Übersetzung italienischer Motive sein soll: dem Jesuskinde, das auf dem Schoße der Mutter sitzt, reicht ein einfach gekleidetes Knäblein stehend einen Apfel dar; der hl. Joseph scheint letzteres einführen zu wollen, wenigstens deutet seine Handbewegung eine solche Absicht an. Ob hier an den in Italien beliebten Johannesknaben oder etwa an die Legende vom seligen Hermann Joseph zu denken ist, geht nicht klar aus der Darstellung hervor. Jan van Hemessen (um 1504—1566) dagegen scheint in seinem Bild der heiligen Familie[1] tatsächlich italienischen Vorbildern aus dem Kreise Raffaels gefolgt zu sein; ebenso der Niederländer Jan van Scorel[2] (1495—1562), der bei seinem Aufenthalt in Rom Raffael und Michelangelo kennen gelernt hat. Während ersterer das Spiel mit dem Johannesknaben vorstellt, läßt der letztere den hl. Joseph, einen ehrwürdigen Greis, seinem Pflegekind einen Korb voll Birnen anbieten und für diese ehrerbietig dargereichte Gabe auch willkommene Aufnahme finden. Hier ist einigermaßen die höhere Würde des Kindes angedeutet. Großer Beliebtheit erfreut sich die Darstellung der heiligen Familie im Gebetbuch der Anna von Bretagne[3]. Das eine Mal sehen wir den heiligen Pflegevater in frommer Beschauung knien vor dem Kinde, das Maria aufmerksam im Schoße hält. Ein andermal finden wir die gesegnete Familie in süßer Ruhe auf ihrem Verbannungsweg; das göttliche Knäblein wendet sich gesättigt von der Brust der Mutter weg, während Joseph, der treubesorgte Wächter, wohl aus Ermüdung im Knien eingeschlafen ist. Ein drittes Mal beobachten wir diese erhabenen Personen in ihrem häuslichen Glücke zu Nazareth. Maria sitzt betend da, ein aufgeschlagenes Buch auf dem Schoße haltend; in diesem blättert das daneben stehende, halberwachsene Jesuskind, wobei es seine Augen forschend auf die Mutter richtet; Joseph steht als glücklicher Zuschauer dabei. Auch Dürer hat auf einem Stich, der heiligen Familie mit der Heuschrecke, eine Art Ruhe auf der Flucht geschaffen, indem er Joseph schlafend neben der im Freien sitzenden Gottesmutter darstellte; er hat überhaupt das Familienmotiv nach verschiedenen Seiten mehrfach behandelt.

---

[1] Alte Pinakothek zu München Nr 171.

[2] Reber-Bayersdörfer Bl. 824; des Meisters Autorschaft ist strittig. Das Bild wird auch als Ruhe auf der Flucht bezeichnet.

[3] Delaunay, Livre d'heures de la reine Anne de Bretagne 320 432 446.

Eine andere Art von Bildern der heiligen Familie hat sich entwickelt aus den im 15. Jahrhundert so häufigen Bildern der heiligen Sippe[1]. Der Mittelpunkt dieser beliebten Darstellung war die seligste Jungfrau mit ihrer Mutter Anna, welche beide meist auf einer Bank sitzen und in seliger Freude sich mit dem Jesuskind beschäftigen. Ihnen reihte man gern ihre Männer Joachim und Joseph an (Tafel 9, Bild 63) und die andern heiligen Mütter der Verwandtschaft mit ihren Kindern und oft auch ihren Männern. Als Hauptsache galten die heiligen Frauen, zu denen noch die Maria Kleophä, die Gattin des Alphäus, und Salome, die Gattin des Zebedäus, oft auch Elisabeth, die Mutter des Täufers zählten. Die Männer wurden oft ganz weggelassen; auf dem großen Sippenbilde eines unbekannten mittelrheinischen Meisters[2] (um 1400) fehlen z. B. alle Männer bis auf Joseph. Dieser wurde regelmäßig auch deutlich gekennzeichnet durch seine Stellung zu Maria; doch trägt er anfänglich kein eigenes Abzeichen; er erscheint in deutscher Tracht mit weitem, auch seitlich aufgeschlagenem Hut; erst Meister des 16. Jahrhunderts geben ihm sein gebräuchliches Emblem; der Kölner Meister Anton Woensam[3] († 1541) z. B. den blühenden Zweig, der Niederländer Jan von Scorel auf seinem Jugendwerke, der heiligen Sippe zu Obervellach in Kärnten[4] (1520), die Lilie mit der Taube. Selten ist zwischen den Personen der Sippe eine innigere Fühlung hergestellt, meist stehen sie nach Art der italienischen sacre conversazioni in leblosen Gruppen nebeneinander. Selbst Lukas Cranach der Ältere hat auf seinem bekannten Sippenbild, einem der ausgedehntesten dieser Art (Tafel 10, Bild 69, Ausschnitt), keine lebendige Beziehung der einzelnen Gruppen zu stande gebracht. Joseph sitzt schlafend hinter Maria.

Als Ausschnitt aus solchen Sippenbildern haben wir mehrere Familienbilder zu betrachten, auf denen gewöhnlich die hl. Anna nicht fehlt. So hat Dürer in einem Bilde der Münchener Pinakothek[5] geradezu nur eine heilige Sippe im engsten Kreise dargestellt mit Maria, die ihrer Mutter Anna das Kind reicht, und den beiderseitigen Gatten. Auf dem Altar von Kalkar findet sich die bekannte Darstellung von Anna Selbdritt, wobei Joseph dem Kinde eine Traube anbietet. Der Niederländer Jan Gossaert[6] († 1541) hat wohl auf ähnlicher Grundlage ein reines Familienbild geschaffen, auf dem Joseph dem Jesuskinde einen Apfel darreicht; durch seinen weiten Hut und die zusammengekniffenen Augen macht dieser jedoch keinen günstigen Eindruck.

---

[1] Vgl. darüber Bergner, Kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1904, 452—454. [2] Reber-Bayersdörfer Nr 49.

[3] Schnütgen V (1892) Tafel 7. [4] Reber-Bayersdörfer Bl. 1359.

[5] Nr 251. [6] Reber-Bayersdörfer Bl. 848.

Gerade im Zusammenhang mit der heiligen Sippe begegnet man auf deutschem Gebiete den ersten selbständigen Bildern des hl. Joseph. Albrecht Dürer hat ihn auf einem Altarflügel[1] mit Joachim zusammengestellt (Tafel 12, Bild 77); hier hat er sein kahles Haupt entblößt und hält den Hut vor der Brust, während die Rechte einen Stock umfaßt, der oben in einen Knopf endigt. Hans von Kulmbach hat ihn allein auf einem Flügel[2] abgebildet (Tafel 12, Bild 79); sein Gegenstück ist Zacharias, der Vater des Täufers; die eine Hand hält einen geraden Gehstock, die andere trägt einen Lorbeerzweig statt des sonst üblichen blühenden Reises. Aus dem Angesichte spricht edle Einfalt, das schlichte Gewand kennzeichnet den gewöhnlichen Arbeitsmann. Ähnlich hat man auch auf einem Altar mit der Anbetung der Könige[3], der um 1530 durch einen Niederländer Meister entstand und früher dem Kloster Benediktbeuren angehörte, den hl. Joseph auf einen eigenen Altarflügel verwiesen, wie ihm gegenüber auch den dritten König.

Mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts fing man endlich an, den hl. Joseph aus seiner gewohnten Umgebung herauszuheben und ihn selbständig neben andere Heilige zu stellen. So erscheint er uns auf einem Bilde des Meisters der heiligen Sippe[4] als Führer einer Heiligengruppe (Tafel 12, Bild 78). Er ist ein herb aufgefaßter Mann mit strengen Zügen und führt, während sich die Linke auf den Stock stützt, an der Rechten das halberwachsene Jesuskind, das nach kindlicher Art etwas zurückbleibt und sich nach den Folgenden umsieht, wobei es mit der rechten Hand sein weißes, langes Hemd in die Höhe hebt. Der hl. Petrus und Hieronymus schließen sich ihm an. Dies ist wohl eine der frühesten Darstellungen, auf denen der hl. Joseph durch das Jesuskind kenntlich gemacht ist. — Der Augsburger Meister Hans Burckmair hat Joseph auch unter die Heiligengruppen aufgenommen, welche seine berühmte Krönung Mariens[5] (1501) umgeben; er steht in jener Reihe, welche von Joachim und Anna eröffnet wird, aber nicht an hervorragender Stelle, sondern ohne Auszeichnung unter den andern Heiligen zwischen den zwei Elisabeth; erkenntlich ist er außer der Namensbeischrift an dem Beile, das er über der Schulter trägt. — Besondere Beachtung verdient ein eigenartiges Bild des Lukas van Leyden (1522) in der Pinakothek zu München[6], welches die Huldigung der Stifter vor der Gottesmutter darstellt (Tafel 12, Bild 80). Maria sitzt in offener Säulenhalle auf einem Sessel und hält das Kind im Schoße, das eine

[1] Alte Pinakothek zu München Nr 254. [2] Ebd. Nr 245.
[3] Ebd. Nr 164. [4] Ebd. Nr 46.
[5] Augsburger Gemäldegalerie Nr 92. [6] Nr 148.

Traube trägt; vor ihr befindet sich das Stifterpaar, zwei Porträtfiguren mit den Abzeichen der Namensheiligen. Der kniende Mann erscheint als Joseph; in seinem Arme lehnt deshalb die Lilie, und über der Schulter trägt er einen Korb mit Zimmermannsgeräten; neben ihm sitzt auf einer Balustrade seine Gattin als Magdalena mit der Salbenbüchse.

Auffallend und beachtenswert ist der Umstand, daß trotz solcher Einzeldarstellungen die populäre Kunst des Holzschnittes, welche der Buchillustration diente, den hl. Joseph für sich allein noch nicht darzustellen wußte. Isolanis Summa de donis S. Ioseph hat im Originaldruck von 1522 als Titelbild einen Ausschnitt der Weihnachtsdarstellung: die Anbetung des neugebornen Jesuskindes durch seine Mutter, jedoch ohne Joseph. Des Bernhard von Luxemburg Traktat über Joseph schmückt das Bild einer Dominikanerschule. Bei Wimphelings Josephsoffizium hat die Ruhe auf der Flucht Verwendung gefunden, so daß der Titelheilige doch nicht gänzlich fehlt. Die ältesten Herausgeber des Catalogus Sanctorum von Petrus de Natalibus sahen sich öfter veranlaßt, für den 19. März eine auf den Tagesheiligen passende Illustration zu bringen. Während ein Lyoner Druck von Davost (1508) hierfür eine Engelserscheinung an Joseph auswählt, stellt ein anderer Druck des Meisters Jakob Saccon in der gleichen Stadt (1514) Joseph mit dem Jesuskind in der Werkstatt dar. Nach dem Texte, dem diese Illustration dient, ist kaum eine andere Deutung möglich als die: das Jesuskind wolle seinem Pflegevater ein verschnittenes Brett zurechtziehen (Tafel 10, Bild 70). In einem Karmeliterbrevier von 1543, gedruckt von Giunta in Venedig, ist auch die Vermählung durch Ringübergabe dargestellt.

c) Typus des hl. Joseph.

Fassen wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen zusammen, so bietet die Kunst auch für die deutschen Lande kein wesentlich günstigeres Resultat wie für Italien. Da wie dort hat der hl. Joseph zumeist nur im historischen Bilde eine ziemlich untergeordnete Rolle zugewiesen erhalten.

Von einem allgemein gültigen Typus kann auch hier nicht die Rede sein; die Künstler haben sich diesem Heiligen gegenüber große Freiheit gewahrt, wenngleich gewisse gemeinsame Züge sich nicht verkennen lassen; wurden sie in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch einigermaßen festgehalten, so schwanden sie immer mehr mit dem Aufschwung der bildenden Künste. Zumeist hat man den hl. Joseph in das Kostüm der damaligen Zeit gekleidet, und zwar in das Gewand des einfachen Mannes. Er trägt einen langen Leibrock, der um die Hüften gegürtet ist, und darüber den deutschen, vorn offenen Mantel, der am Halse oder

Bild 75. Unbekannter Meister: Heilige Familie. Ehem. Sammlung Hartmann.

Bild 76. A. Dürer: Die heilige Familie. Aus der Holzschnittfolge des Marienlebens.

Bild 77. **A. Dürer: Hll. Joseph und Joachim.**
München, Pinakothek. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 78. **Meister der heiligen Sippe: Hll. Joseph mit Jesuskind, Petrus.** München, Pinakothek. (Phot. F. Hanfstaengl.)

Bild 79.
H. v. Kulmbach: Hl. Joseph.
München, Pinakothek.

Bild 80.
Lukas van Leyden: Madonna mit Stiftern.
München, Pinakothek. (Phot. Bruckmann.)

auf der Schulter mit einem Knopfe geschlossen wurde. Das Unterkleid wechselt in der Farbe, für den Mantel ist von Anfang an bis in die Blüte der deutschen Renaissance herein die rote Farbe vorherrschend. Am Gürtel hängt zum Zeichen der hausherrlichen Gewalt ein schwarzer Beutel, Schlüssel (Schongauer, Weihnachten) oder auch eine Waffe (Hohenbudberg). Der Mantel schließt nach oben häufig ab mit einer Kapuze, die bald über das Haupt gezogen bald in den Nacken zurückgeschoben ist. Oft ist Joseph, besonders in späterer Zeit, mit einem niederen, breitkrempigen Hute ausgestattet, den er aber meist in ehrfurchtsvoller Haltung in der Hand trägt oder verlegen auf die Brust drückt. Der Scheitel ist häufig kahl, während das Hinterhaupt mit längeren Locken bedeckt ist, oder die ungepflegten Haare bedecken in kurzen, wirren Strähnen das ganze Haupt. Der Bart gehört nicht mehr zu seinen regelmäßigen Kennzeichen; oft genug finden wir den Heiligen bartlos; es treten dann die tiefen Falten des von Arbeit und Sorge gefurchten Angesichts noch deutlicher hervor.

Besonderes Interesse beanspruchen die allgemeinen Attribute, mit welchen der Nährvater Christi in dieser Periode vor andern Heiligen ausgezeichnet wurde. Auf historischen Bildern waren solche nicht nötig, und so finden sich auf älteren Bildern zunächst jene Dinge, welche eben die Situation darbot, oder jene gewöhnlichen Ausrüstungsgegenstände, die ein einfacher Mann in der Lage des Heiligen haben mußte. Infolge seiner Wanderungen mit der heiligen Familie kommt ihm zu der Reisehut und der Gehstock; als gerechter und frommer Mann muß er versehen sein mit dem Rosenkranz, den er bald am Gürtel bald in der Hand trägt; der Anachronismus, der in dieser Darstellung liegt, ist der damaligen Zeit wohl nicht zum Bewußtsein gekommen. Außerhalb des historischen Bildes und in Lagen, wo man den Heiligen eigens kenntlich machen mußte, suchte man leichtverständliche Attribute verschiedener Art; mangels entsprechender Vorbilder für selbständige Darstellungen hatte ja dieser Heilige noch kein fixes Emblem wie die andern. Die heutzutage übliche Kennzeichnung durch das Jesuskind läßt sich unbestreitbar erst im Anfang des 16. Jahrhunderts feststellen, und da trägt Joseph das Kind nicht im Arme, sondern führt es an der Hand. Mehrfach trägt er auch Werkzeuge seines Zimmergewerbes. Das häufigste Abzeichen ist aber in dieser Zeit noch der durch die Legende empfohlene blühende Stab. Wenn auch die apokryphen Sagen in deutschen Landen hinreichend bekannt waren, so ist doch die Verwendung dieses Merkmals in der deutschen Kunst offenbar auf italienische Einflüsse zurückzuführen, auf die Nachahmung der dort üblichen Vermählungsbilder. Hierbei hat sich in Deutschland eine beachtenswerte Umformung vollzogen, die zwar schon von Giotto

angebahnt, aber seither nicht weiter beachtet worden war; das blühende Reis wurde in vielen Fällen zur Lilie. So gaben die Künstler zu verstehen, daß auch sie überzeugt waren von der allgemein gepredigten Jungfräulichkeit des hl. Joseph, und wenn bis heute dieses Attribut dem Heiligen erhalten geblieben ist, so ist das dem Einfluß der deutschen Meister zuzuschreiben.

Die Gesamtauffassung des hl. Joseph war in Deutschland mehr noch als in Italien die eines einfachen Mannes aus dem gewöhnlichen Volke, der schon in höheren Jahren steht, ohne noch als Greis zu gelten. Wenn Gerson in seiner Konzilsrede[1] bemerkt, er habe den hl. Joseph in Deutschland oft als jugendlichen Mann abgebildet gesehen, so sind derartige Denkmale jetzt kaum nachzuweisen, weder im 15. Jahrhundert noch früher. Nur das eine läßt sich feststellen, daß er selten direkt als Greis dargestellt wurde, und daß vielleicht in diesem Punkte ein Umschwung in der Anschauung eingetreten ist, ohne daß man deswegen auf Gersons Altersbestimmung (28—50 Jahre für die Vermählung) mit Bewußtsein eingegangen wäre. Wie der Heilige stets einfach ist in seinem Äußern, so läßt sich auch der Ausdruck seiner Gesichtszüge und seine ganze Haltung nicht besser charakterisieren als mit den Worten „einfältig" in seiner doppelten Bedeutung. Bald ist er ein Mann voll edler Geradheit, voll Ehrfurcht gegen seine Braut und seinen Pflegesohn, voll Eifer im heiligen Dienst und voll Bewußtsein seiner hohen Aufgabe. Bald aber ist er auch ein unbeholfener, linkischer, gutmütiger Knecht, der eines höheren Gedankens nicht fähig erscheint. Diese Auffassung hat sich unter dem Einflusse des geistlichen Schauspieles entwickelt und ist von den Künstlern bei ihrer Vorliebe für kräftige Realistik und unschuldigen Humor gerne festgehalten worden, um so mehr als die Verehrung in den breiten Schichten des Volkes noch nicht so weit entwickelt war, um dies als unpassend zu finden. Im Gedächtnis dieser Kreise lebte er noch zu sehr fort als die komische Charakterfigur aus den volkstümlichen Spielen, so daß nach dem Zeugnis eines späteren Schriftstellers[2] sich mit seinem Namen gern die Vorstellung eines zaghaften, unbeholfenen Menschen verband.

Die deutsche Kunst der frühen Renaissance gibt also noch wenig Belege für eine ins Volk gedrungene Verehrung gegen den Heiligen.

[1] Gerson, Sermo de Nativ. gl. V. M., consid. III (opp. III 1350); s. S. 256. Ähnlich Molanus, De picturis et imaginibus sacris, Lovanii 1570, cap. 22.

[2] Molanus a. a. O. cap. 62: Iosephum pictores quidam pessime pingunt tamquam simplicem homuncionem, qui vix quinque numerare possit. Per quorum inscitiam etiam in vulgi proverbium abiit, quod hominem parum cordatum aut industrium in agendis Iosephum agnominent.

Wenn auch Gerson und seine Nachfolger gar mächtig dessen Kult gefördert haben, wenn auch allenthalben die geistlichen Kreise sich anschickten, liturgische Feste einzusetzen, wenn selbst im Volke schon einzelne kräftige Ansätze zu einer besondern Andacht sich zeigten, so war doch die Bewegung noch nicht allgemein durchgedrungen; es war noch nicht einmal möglich, mit der im geistlichen Schauspiel üblichen Auffassung völlig aufzuräumen. Um die Josephsandacht zu popularisieren, mußten noch weitere Kräfte tätig werden, deren Auftreten mit dem Konzil von Trient in naher Beziehung steht; auf diese einzugehen, liegt außerhalb der uns gesteckten Grenzen.

Schluß.

In der eben geschilderten Bewegung stellt sich das große Reformkonzil von Trient als ein naturgemäßer Ruhepunkt dar. Die Zeit der Aussaat ist damit abgeschlossen; die ausgestreuten Samenkörner beginnen zu Früchten heranzureifen.

Die Größe des hl. Joseph war jetzt klar genug erkannt, und die Grundlagen, auf welchen sie ersteht, waren allseits gesichert. Der forschende Geist hatte es sogar versucht, über diese geoffenbarten Grundwahrheiten hinaus einzudringen in das unergründliche Gebiet der freien Gnadenentschließungen Gottes, und wollte erforschen, welchen Anteil der Heilige an den außerordentlichen Privilegien erhalten habe, und die wichtigsten derselben waren bereits deutlich bezeichnet worden. Die Verehrung gegen den ehrwürdigen Nährvater Christi hatte sich in der Liturgie der Kirche einen Platz erobert, und sein Fest hat sich über Erwarten rasch in fast allen Ländern verbreitet. Selbst das gewöhnliche Volk stand dem Heiligen nicht mehr gleichgültig gegenüber und wandte seine Andacht ihm zu, und die Kunst, die sich von Erörterungen der gelehrten Kreise nicht beeinflussen ließ, zeigt gegen Schluß dieser Periode eine unverkennbare Neigung, ihm gerecht zu werden. Es ist bemerkenswert, daß die letzte Phase dieses Aufschwungs von Gerson ab sich vollzieht unter dem Zeichen des Titels: „Patron der Kirche" und zeitlich zusammenfällt mit jener Periode, in der die Kirche wirklich auf eine besondere Hilfe von oben angewiesen war.

Dies ist der Stand der Dinge zur Zeit, da das große Konzil von Trient zusammentrat. Von da ab lenkte die gesamte Bewegung in neue Bahnen ein. Die zersplitterten Bestrebungen auf liturgischem Gebiete nahmen eine einheitliche Richtung an; indem das Konzil eine Reform der liturgischen Bücher beschloß und jene der römischen Kirche für maßgebend erklärte, wurde das Fest des hl. Joseph mit ihnen allüberall

eingeführt; damit war auch der Grund gelegt zu einem weiteren Ausbau des Festes. Auch die wissenschaftliche Erörterung über diesen Heiligen wurde auf ein festes Fundament gestellt und in die Summe der gewöhnlich behandelten Fragen aufgenommen hauptsächlich durch die großen Theologen der Jesuitenschule. Daran reihte sich eine gewaltig anschwellende Erbauungsliteratur, zu der ebenfalls die Jesuiten das Beste beigetragen haben. Am meisten gewann jedoch die Volksandacht; im 17. Jahrhundert hatten fast alle Kreise der Kirche sich zur Verehrung des großen Patriarchen vereinigt; Kaiser und Fürsten wetteiferten mit den Handwerkern und Bürgern, die Missionen in den neuen Weltteilen suchten an Eifer die Alte Welt zu überbieten; die Reform der alten Orden wie die Gründung der neuen Genossenschaften erfolgte unter seinem Schutze; die letzten, weltbewegenden Kämpfe gegen den Erbfeind des Christentums, die Türken, wurden unter seinem Namen geführt. War der Kult des Heiligen bisher eine Begleiterscheinung der Marienverehrung gewesen, so gewann er jetzt durchaus selbständige Bedeutung. Zuletzt ist die führende Rolle in dieser Bewegung selbst in die Hände der Päpste übergegangen; sie fand ihren glänzenden Abschluß am 8. Dezember 1870, als Pius IX. den hl. Joseph feierlich zum Patron der gesamten Kirche proklamierte.

Anhang.

1. Aus dem Lütticher Offizium des 13. Jahrhunderts (Vesper).

(Siehe S. 195 ff.)

Ad Vesperas[1] (super psalmos antiphonae).

1. Ave stella gloriosa, clarior sole, Ioseph iuste, tua pia prece nos de tenebris libera, et in regno claritatis colloca.

2. O benigne Ioseph iuste, hoc concede, ut qui solemnia tua gaudent colere, gratulentur et ditentur verae lucis munere.

3. O Ioseph sanctissime, det Deus nobis digne tuis solemniis interesse, et laudes nostras laudibus angelicis societ precibus tuis.

4. O benignissime Ioseph, orantes ad te confugimus, digneris adesse nostris precibus, et Iesus, quem nutristi, sit nobis clemens et propitius tuis almis precibus.

5. O gloriosissime Ioseph alme, quam beatus et quam felix es in deliciis paradisi et in amore Dei; in his omnibus mereamur tibi adiungi.

Capitulum. Si quis mihi ministrat, me sequatur, et, ubi ego sum, illic et minister meus erit, ait Dominus noster Iesus Christus discipulis suis.

℟. O Iesu bone Fili Dei,
Obtentu Ioseph oeconomi tui
Gratia tua simus digni!
Ob amorem et honorem
eius tribue:
Ut cum bonis fruamur donis
quietis perpetuae.
Te laudamus et rogamus
per ipsius meritum:
Ut aeterni nobis regni
clemens pandas aditum.
Gloria Patri. . . . Ut aeterni.

[1] Das ganze Offizium soll der Anlage nach ein Reimoffizium sein, wie das beständige Haschen nach Reimen erkennen läßt; das Versmaß ist selbst bei den Hymnen sehr vernachlässigt, wenn überhaupt von einem solchen die Rede sein kann und nicht vielmehr eine bloße Silbenzählung nach französischem Muster vorliegt. Inhaltlich bieten auch die übrigen Teile des Offiziums keine andern Gedanken als die Vesper, auch nicht die erweiterte Form desselben. Die Messe enthält meist eigene Stücke, darunter auch eine Sequenz (Ave stella semper clara, Inter omnes clarissima), die um nichts besser ist als die Hymnen.

Hymnus[1].

Deus potens in excelsis!
In his Ioseph solemniis
Corda munda, mentes serva
Vera in innocentia
Et perduc ad coelestia!

Aures nostrae sint intentae
Tibi, Christe, obedire,
Ut in fine sint securae
Ab auditione mala
Ioseph iusti prece pia.

Intellectus cordis mundi
Te valeat contemplari,
In te, Deus, delectari
Cum angelis in gloria
Ioseph iusti prece pia.

Odor bonus Christi sumus,
Ut per nos glorificetur
Ab omnibus et ametur
Deus sua clementia
Ioseph iuste prece pia.

Sint oculi columbini
Nec rapaces nec elati,
Sed in coelo semper fixi,
Contemplantes coelestia
Ioseph iusti prece pia.

Praesta beata Trinitas,
Concede simplex Unitas,
Ioseph iusti precibus
Sociemur coelestibus,
Et cum eo gloriemur
In perenni laetitia. Amen.

℣. Iustum deduxit . . .

Ant. O Iesu Christe, Deus bone, audi preces nostras et erudi (wohl exaudi); precibus et meritis sancti Ioseph iusti ministri tui ab omnibus absolve peccatis, et a malis libera futuris, et ad summa digneris perducere gaudia. Magnificat.

(Oratio)[2] Deus, qui beato Ioseph oeconomo tuo atque dilecto tantam contulisti gratiam, ut nativitati tuae interesse et curam tui gerere et matrem tuam regere meruerit: tribue quaesumus nobis, ut eius meritis et precibus fides spes et charitas in nobis augeatur. Qui vivis.

(Tropus) Benedicamus Domino,
cuius dono sanctissimo
sumus facti et formati
et redempti et salvati.

Deo dicamus gratias,
ut enervet miserias
et perducat ad gaudia
cum electis in gloria.

Hoc concede, Deus bone,
et refice et satia
tua dulci praesentia.

Ex hac gaudes, Ioseph iuste,
delectaris, gloriaris:
fac assequi nos talia.

---

[1] Anfangs- und Schlußstrophe sind bei allen Hymnen gleich. Inhaltlich sind die folgenden Hymnen eine Fortsetzung jenes der Vesper; es werden die übrigen Teile des Menschen in gleicher Weise paraphrasiert.

[2] Diese Oration gilt auch für die übrigen Horen und als Kollekte der Messe. Im erweiterten Offizium haben Sext und Non eine eigene Oration.

II. Meßformulare aus dem 15. und 16. Jahrhundert.

1. Das süddeutsche Formular (St Florian, Ende des 14. Jahrhunderts).

A.	B.
Introitus. Iustus ut palma . . . *(De uno Confessore).*	In virtute tua . . . *(De uno Martyre).*
℣. Bonum est confiteri . . .	℣. Magna est gloria eius . . .
Oratio. Omnipotens sempiterne Deus, qui beatum Ioseph sponsum, immo testem perpetuae virginitatis Genitricis tuae sanctae Mariae, ab omni suspicione iniquae infamiae perfidorum illaesum custodisti: praesta nobis per merita ipsius, ab omni falsa opinione hominum et infamia securos consistere et ad aeternitatis gloriam pervenire. Qui cum Patre.	Omnipotens sempiterne Deus, qui beatum Ioseph sponsum, immo custodem perpetuae Virginis Genitricis tuae sacrosanctae Mariae, ab omni suspicione iniquae infamiae perfidorum illaesum custodisti: praesta nobis per merita ipsius, ab omni falsa opinione et infamia securos consistere. Qui vivis.
Lectio (Eccli 15, 1—6). Qui timet Deum, faciet bona . . . *(ut in festo S. Ioann. Evang.)*	(Eccli 39, 1—5) Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens . . .
Graduale. Domine, praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis, posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso.	Qui sedes super Cherubim, excita potentiam tuam et veni.
℣. Vitam petiit a te, et tribuisti ei longitudinem dierum in saeculum saeculi.	℣. Qui regis Israel intende, qui deducis velut ovem Ioseph.
	Tractus *(infra Septuagesimam).* Qui regis Israel . . .
	℣. Qui sedes super Cherubim, appare coram Ephraim, Beniamin et Manasse.
	℣. Excita Domine potentiam tuam et veni, ut salvos facias nos.
Alleluia.	*(Extra Septuag.)* Alleluia.
℣. Laetabitur iustus in Domino et sperabit in eo, et laudabuntur omnes recti corde.	℣. Laetabitur iustus . . .
Evangelium (Mt 2, 19—23). Defuncto Herode, ecce Angelus Domini apparuit . . . *(ut in vigilia Epiphaniae).*	(Mt 1, 18—21) Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph . . . *(ut in vigilia Nativitatis Christi).*

Offertorium. Desiderium animae eius . . .	Desiderium animae eius . . .
Secreta. Laudis tuae hostiam immolamus, rex regum et domine dominantium, qui ne a reprobo rege Herode videreris super terram, per manus beati Ioseph in Aegyptum atque in Iudaeam inde deferri voluisti in terris: ipsum etiam pro nostris delictis intercessorem habere mereamur in coelis. Qui cum Patre.	Exaudi nos, omnipotens et misericors Deus: et intercedente beato Ioseph Patriarcha, cui Unigeniti Filii tui et eiusdem Genitricis curam committere dignatus es, continentiae salutaris nobis propitius dona concede. Per eundem.
Communio. Tolle puerum et matrem eius et vade in terram Israel; defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri.	Qui mihi ministrat, me sequatur, et ubi ego sum, illic et minister meus erit.
Complenda. Gustu salutari hostiae recreati omnipotentiam tuam, Domine, suppliciter exoramus, ut qui ad redimendum hominem de coelis descendens, atque ex utero beatae Mariae semper Virginis carnem assumens, beati Ioseph manibus subdi voluisti: concedas nobis per ipsius orationes tuae semper subdi voluntati, nosque fac tuis semper inhaerere mandatis. Qui cum.	Deus qui ad redimendum hominem de coelis descendens atque ex utero beatae Mariae carnem assumens, beati Ioseph Patriarchae manibus subdi voluisti: praesta nobis per ipsius orationes tuae semper subdi voluntati, nosque fac tuis semper inhaerere mandatis. Qui vivis.

A.

Missale Floriacense (saec. XIV verg.), inter missas votivas in append.: De Ioseph nutritore Domini (Cod. Floriac. XI 391, fol. 138).

Missale Salisburgense 1505 (Lucot 298).
Missale Salisburgense 1510, impr. Viennae, Winterburger (Eichſt. B. IX 196).
} inter missas votivas: Officium de S. Ioseph contra infamiam malorum hominum.

Missale Pragense 1507, impr. Venetiis, Petr. Liechtenstein (Mch., Liturg. 2° 236), in Proprio Sanctorum: De S. Ioseph nutritore Domini — hat andern Introitus, Epiſtel (Iustum deduxit Dominus . . .), Evangelium (Cum esset desponsata . . .), dazu Tractus: Desiderium animae eius . . .

Missale Patavience 1505 (impr. Aug. Vind., Radolt) 1507 1512 1513 (itinerantium, impr. Viennae, Ioann. Winterburger): inter missas votivas: De S. Ioseph officium contra infamiam malorum hominum (Mch., Liturg. 2° 225 227 228; 4° 404).

Die Oration allein findet sich auch in

Liber matutinalis (Brev.) eccles. Frisingensis, saec. XV (Clm 8813), in Proprio Sanctorum: De S. Ioseph nutritio Domini.

Breviarium secundum consuetudinem Domus Hospitalis Hierosolymitanae, saec. XV (Clm 10111), in append.: Oratio ad Vesperas et Matutinum: In festo sanctissimi Ioseph patriarchae et nutritoris Domini.

Breviarium Ratisbonense 1495 (Eichst. B. IX 167), in Proprio Sanctorum: Ioseph nutricii Domini.

Missale Ratisbonense, saec. XV (Clm 13022), in Proprio Sanctorum (Sekret und Komplenda aus einer andern Messe).

Sammelband des Regensburger Klarissenbeichtvaters Germanus Sakch (siehe Literatur 1434 und S. 342[2]). Dortselbst die beachtenswerte Variante: ... Deus qui (per) beatum Ioseph sponsum immo testem perpetuae virginitatis castitatem Genitricis tuae sanctae Mariae ab omni suspicione iniquae infamiae perfidorum illaesam custodisti ...

B.

Missale Augustanum, impr. Augustae Vindel. 1491 et 1496, Radolt (Maih.). } inter missas votivas: Missa de S. Ioseph Mariae coniuge.

Missale Augustanum 1555, impr. Dilingae 1555, Sebald Mayer (Eichst. B. IX 100). }

Missale Argentinum 1504 (Lucot 298). }

Missale Argentinum 1512, impr. per Reynhardum Beck Argentinum (Eichst. B. IX 156). }

Missale Argentinum 1514, impr. Argent., Beck (Mch., Liturg. 2° 308). } in Proprio Sanctorum: Ioseph nutritoris Domini.

Missale Argentinum 1521, impr. Basileae (Eichst. B. IX 101) — zeigt kleinere Abweichungen (Graduale und Offertorium nach Gerson). }

Missale Constantiense 1504, impr. Aug. Vindel., Radolt (Mch., Liturg. 2° 213), in Proprio Sanctorum — andere Epistel.

Missale Constantiense s. a. et l. (1479 gekauft; Maih.), in Proprio Sanctorum: Ioseph nutritoris Domini.

2. Das alte Regensburger Formular (1434).

Introitus. Deus in loco sancto suo, Deus qui inhabitare facit unanimes in domo, ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi suae. ℣. Exurgat Deus et dissipentur inimici eius, et fugiant, qui oderunt eum, a facie eius. Gloria Patri.

Collecta. Beati Ioseph Patriarchae tui praesidio, Domine, muniamur: qui temporalem Filii tui unigeniti fideliter educavit infantiam, et eiusdem Filii Virginis Genitricis virgineus ipse custos et testis esse meruit et minister. Per eundem.

Lectio libri Sapientiae (cap. 7 et 8 passim). Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi mihi sponsam assumere. Habeo per hanc

claritatem ad turbam et honorem apud primores. Praeterea habeo per hanc immortalitatem, et nomen aeternum his, qui post me venturi sunt, relinquam. Proposui ergo mihi adducere illam ad convivendum, sciens quoniam communicabit mecum de bonis, et erit allocutio cogitationis et taedii mei. Intrans in domum conquiescam cum illa; non enim habet amaritudinem conversatio eius nec taedium, sed laetitiam et gaudium. Circuibam ergo quaerens, ut mihi illam assumerem. Venerunt mihi omnia bona cum illa.

Graduale. Qui sedes Domine super Cherubim, excita potentiam tuam et veni. ℣. Qui regis Israel intende, qui deducis velut ovem Ioseph. Alleluia. ℣. Iustus germinabit sicut lilium, et florebit in aeternum ante Dominum.

Evangelium. *Require in Vigilia Nativitatis Domini* (Cum esset desponsata).

Offertorium. Veritas mea et misericordia mea cum ipso, et in nomine meo exaltabitur cornu eius.

Secreta. Haec oblatio, Domine, ad salutem mentis et corporis eius nobis intercessione proveniat: per quem temporaliter coeli panis et pastor est pastus, et cibus ipse cibatus est angelorum. Per eundem.

Communio. Tolle puerum et matrem eius et vade in terram Iuda; defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri.

Complenda. Illius, quaesumus Domine, interventu ecclesiae tuae devotio foveatur, cuius immaculatae virginitati beatae Mariae coniugata virginitas Spiritu Sancto fecundata mundi peperit Salvatorem Dominum nostrum Iesum Christum, qui . . .

1. Aus: Liber missalis secundum chorum ecclesiae maioris Ratisponensis 1479 (Clm 2506, fol. 339); enthält die ganze Meſſe (hinter dem Commune!).

2. Ebenſo iſt die ganze Meſſe enthalten in: Vitae seu legenda Sanctorum . . . (Cod. germ. Monac. 2928 — mit dem Untertitel: Historia Schyrensis et reliquiarum Andecensium). Dieſer Kodex (charteac. 4°) enthält fol. 140 unter dem Titel De sancto Ioseph nutritore Domini eine kurze, wertloſe Zuſammenſtellung geſchichtlicher und aszetiſcher (sermo) Erwägungen über den Heiligen; fol. 141—145ᵛ das Offizium (Hystoria de Ioseph nutritore Domini); fol. 145ᵛ—146ᵛ die Meſſe mit eigener Sequenz (ſ. unten) und nach dieſer die Oration aus dem ſüddeutſchen Meßformular (ſ. oben). Fol. 97ᵛ hat der Schreiber durch ein Explizit mit Namensnennung und Datum abgeſchloſſen (scriptum per fratrem Germanum Sakch confessorem clarissarum in Ratispona 1434 finitum in vig. visitationis marie, anno MCCCC 34); dieſen Teil über den hl. Joſeph hat er alſo ſpäter geſchrieben.

4. Die Orationen allein ſind enthalten in: Missale Eystettense, impr. Eichst. 1494, Mich. Reyser, fol. 274 (Eichſt. B. IX 88); impr. Norimbergae 1517, Hieron. Hoeltzel, fol. 255 (ebd. 90).

3. Das Formular der Franziskaner (Ende des 15. Jahrhunderts).

A.	B.
Introitus. Iustus ut palma *(de Communi Confess.)*.	
Oratio. Deus qui beatum Ioseph ad obsequendum beatae Mariae Virgini ac tuo praedilecto Filio fidelem ministrum deputasti: libera nos, quaesumus, eius meritis ab omni immunditia carnis et spiritus, ut cum veste nuptiali ad convivium tuae dulcedinis intrare mereamur. Per eundem.	Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut intercessione beati Ioseph Confessoris tui, qui pater Domini Nostri Iesu Christi in terra vocari dignus inventus est et vir gloriosae semperque Virginis Mariae, non coinquinatione carnis, sed tantum maritus nomine appellatus est, ab omnibus adversitatibus liberemur. Per eundem.
Epistola. Iustum deduxit (Sap 10).	Dilectus Deo et hominibus (Eccli 45).

Graduale. Domine praevenisti eum in benedictionibus . . .

Tractus. Desiderium animae eius . . .

Dum post Pascha celebratur, dicitur. Alleluia.

In Quadragesima. O patriarcha(rum) inclyte,
Nos, Ioseph, recto tramite
Ducas ad coeli sidera
Per Christum, quem tractasti;
Quem cum casta puerpera
Praesepio
Cum gaudio
Devote reclinasti.

Evangelium. Cum esset desponsata mater Iesu . . . (Mt 1, 18).

Offert. Gloria et honore . . .	Iustus ut palma . . .

Secreta. Deus, qui dedisti nobis regale sacerdotium: praesta quaesumus, ut sicut beatus Ioseph Unigenitum tuum natum de Virgine Maria suis manibus reverenter tractare meruit et portare: ita nos facias cum cordis munditia et operis innocentia tuis sacris altaribus deservire. Per eundem.

Communio. Fidelis servus et prudens . . .

Complenda. Deus qui beatum Ioseph sanctorum patrum meritis coaequasti: praesta quaesumus, ut his sacrificiis adiuti inter filios tuae benedictionis in libro coelestis vitae annumerari mereamur. Per Dominum.	Deus qui beatum Ioseph inter sanctorum tuorum agmina glorioso praemio sublimasti: praesta quaesumus, ut his sacrificiis adiuti inter filios tuae benedictionis annumerari mereamur. Per Dominum.

A.

Meſſe aus dem Briefe Fr. Alberts an Kantor Adrian im St Laurentiuskloſter zu Lüttich, saec. XV verg. (Bibl. Reg. Bruxell. 9598—9606).

B.

Missale Parisiense 1504 inter missas votivas in append. (19. Mart. Ioseph sponsi Mariae ad devotionem) (Lucot 294 ff).

Missale ad consuetudinem Romanae Ecclesiae; in universitate Parisiensi impensis honestorum virorum Simonis Vostre et Thielmanni Kerver, hoc in opere sociorum eliminatissime impressum 1517 (Mch., Liturg. 2^0 249). Die Meſſe in Proprio Sanctorum. Das Kalendarium iſt jenes der Franziskaner.

Missale Romanum 1542 (Lucot 294).

Missale Minorum 1525 (ebd.).

4. Das Formular von Baſel (vor 1479).

Introitus. Laetabitur iustus . . . *(de Communi).*
ſonſt: Os iusti . . . *(de Communi).*

Collecta. Omnipotens et misericors Deus, qui beato Ioseph Unigeniti Filii tui et eiusdem Genitricis curam hic in terris committere dignatus es: poenitentiae et continentiae salutaris per hoc virgineum coniugium Ioseph et Mariae propitius nobis dona concede, et eidem sancto Ioseph curam pro nobis in vita et in hora mortis nostrae committe. Per eundem.

Epistola. Sapientia vincit malum . . . (Sap 7 f).

Graduale. Posuisti Domine . . .

Tractus. Beatus vir qui timet Dominum . . .

Evangelium. Cum esset desponsata . . .

Offertorium. Gloria et honore . . .

Secreta. O Domine Iesu Christe! Quid sancto Ioseph iam in coelis denegare poteris, quem tantum hic in terris dilexisti, ut ipsum in patrem putativum et nutritium tuum, matrisque tuae sponsum et secretarium prae omnibus viventibus elegisti (!), teque, ut pie creditur, saepius in infantia tua manibus suis contrectare, osculari et in brachiis suis portare (ad pectus suum delectabiliter et devotissime stringere, in Aegyptum ducere et inde reducere) meruit (!): ipso pro nobis (apud te) intercedente * cum cordis munditia et corporis innocentia tuis sacris altaribus nos facias deservire (*gratiam et misericordiam tuam in praesenti et gloriam in futuro consequamur). Qui cum Deo Patre.

Communio. Posuisti Domine . . .

Complenda ähnlich der Oration der alten Regensburger Meſſe. — Sonſt: Meritis sancti Ioseph, nutritii nostri Salvatoris (et sanctae Genitricis eius sponsae), nostra, misericors Deus, consoletur fragilitas: qui ob eius matris Virginis custodiam: Noli timere accipere Mariam coniugem tuam, dignus fuit audire. Per eundem.

Messe von Basel aus Historiae SS. Ioachim, Ioseph et SS. mulierum, impr. ante 1479 (s. Literatur).

(Trithemius) Historiae, legendae et officia ... 1507, fol. 24ª (s. Literatur).

Die gleiche Messe mit den angezeigten Änderungen in:

Vademecum Missale itinerantium, impr. Nurimbergae per Hieronymum Hoeltzel 1507, fol. 22ᵛ; desgl. ebd. per Wolfg. Huber 1510 (Mch., Liturg. 4° 659 661). Kalendarium fehlt. Die Messe ist eingereiht nach den Hauptfesten Christi und Mariä (Anna, Ioachim, Ioseph, Sorores B. M. V.) vor den andern Heiligenmessen; Missale Remense 1513 und 1545 (Lucot 302 ff).

Die Oration der Messe findet sich handschriftlich nachgetragen in Breviarium Constantiense 1516, impr. per Erh. Radolt (in Proprio Sanctorum).

5. Das Formular der Karmeliter (1512 1514).

A.

Introitus. Gaude sancte Ioseph, pater Ecclesiae,
Prae cunctis patribus ditatus munere,
Custos dominicus, sponsus puerperae
Mariae providus, et dux castissimae:
Dux esto supplicum in coeli culmine.
℣. Qui regis Israel, intende, qui deducis velut ovem Ioseph. Gloria Patri.

B.

Fuit Dominus cum Ioseph, et erat vir in cunctis prospere agens in domo domini sui: qui noverat Deum esse cum eo: et omnia, quae gereret, dirigi in manu illius.
℣. Invenit Ioseph gratiam coram domino suo, et ministrabat ei; a quo praepositus gubernabat creditam sibi domum. Gloria Patri.

Oratio. Deus qui fidelissimo Patriarchae Ioseph incomparabilem thesaurum tuae Genitricis servandum tradidisti, cuique pro specialium praerogativa meritorum temetipsum in filium tribuisti: ipsius nobis tribue meritis et precibus terrena despicere, et corda nostra tibi casta tabernacula praeparare. Qui vivis.

Epistola. Quanto tempore haeres parvulus est ... *(quaere in dominica infra octavam Nativitatis Christi).*

(Graduale.) Ioseph pater amabilis
Et sponsus pudicitiae,
Cui desiderabilis
Thesaurus munditiae
Datur, qui in cunabulis
Lactatur, sol iustitiae:
℣. Huius matrem deprecari
Per te, Ioseph, petimus,
Eius natum supplicari
Iacentem in praesepibus,
Qui nobis tribuat laetari
Semper in coelestibus.

℟. Iustus ut palma florebit, sicut cedrus Libani multiplicabitur in domo Domini.
℣. Ad annuntiandum mane misericordiam tuam, et veritatem tuam per noctem.

Alleluia.
℣. Ioseph fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.

(Tractus; Is 61). Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo.

℣. Quia induit me ornamento salutis: et indumento laetitiae circumdedit me.

℣. Sicut sponsum decoratum corona, et tamquam sponsam ornatam monilibus suis.

(Is 62, 5.) Habitabit in unum iuvenis cum virgine, et morabuntur in filiis suis.

℣. Laetabitur enim sponsus super sponsam, et exultabit in eis Deus eorum.

℣. Super muros tuos, Ierusalem, constitui custodes; tota die et nocte laudabunt nomen Domini.

Tempore resurrectionis secundum Alleluia:

O Pater Ioseph beatissime,
Sucurre benignissime,
Nosque supplices respice,
Vota servorum suscipe.

In die resurrectionis meae praecedam vos in Galilaeam.

Evangelium. Cum esset desponsata ... *(quaere in vigilia Nativitatis Domini).*

Offertorium. Erant Ioseph et Maria mirantes super his, quae dicebantur de Iesu: et benedixit illis Simeon: et ut perfecerunt omnia, reversi sunt in Galilaeam in civitatem suam Nazareth.

Secreta. Interveniat pro nobis, quaesumus Domine, per haec sancta commercia sanctus tuus Patriarcha Ioseph: qui etiam Filii tui Domini Nostri Iesu Christi matrem suscepit electam, ad parandam tibi plebem perfectam.

Communio. Tolle puerum et matrem eius et vade in terram Israel: defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri.

Postcommunio. Sit nobis, quaesumus Domine, per haec sancta, quae sumpsimus, beatissimi Ioseph Patriarchae solemnitas praesidium salutare: qui pretiosae sponsae suae Virginis matris filium in praesepio meruit adorare. Qui tecum.

A.

Missale secundum usum Carmelitarum, Venetiis apud Iuntas 1514 1574. Ein Miſſale von 1490 gibt bloß die erſte Oration, ein Miſſale von 1500 die drei Orationen und das Evangelium (Lucot 117 f; die Meſſe abgedruckt 166 ff).

B.

Missale secundum ordinem Fratrum Praedicatorum, Venetiis apud Iuntas 1512. Die Meſſe im Anhang (Eichſt. B. IX 194; im Gebrauch der Dominikaner von Eichſtätt).

6. Das moderne römische Formular (1513).

Introitus. Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes sub honore beati Ioseph, de cuius solemnitate etc.

Item in missis votivis. Iustus ut palma ... wie in der heutigen Festmesse.

Oratio. Da nobis, Domine, beati Ioseph sponsi Genitricis Unigeniti tui Iesu Christi Domini Nostri solemnitatibus gratulari, ut eius semper et patrociniis sublevemur, et fidem congrua devotione sectemur. Per eundem.

Das übrige wie in der heutigen Festmesse.

Missale Romanum 1513 1519 1521, impr. Venetiis in aedibus Gregorii de Gregoriis (Mch., Liturg. 2^0 248; die beiden andern Maih.). Die Kalender haben für jeden Tag einen Heiligen verzeichnet, wobei die Franziskanerheiligen besonders ausgezeichnet sind; der Text zum 19. März lautet: Ioseph Confess. sponsi beatae Mariae Virginis (1519 1521: duplex mai. in Rotdruck). Die Messe steht 1513 ganz am Ende des Buches (und ist auch im Register noch nicht aufgeführt), später aber im Proprium Sanctorum; sie ist also wohl 1513 zum erstenmal gedruckt und noch vor 1519 offiziell eingeführt worden (vgl. S. 237).

7. Das neuere Formular der Dominikaner (1552).

*Introitus. Iustus ut palma ... *(de Communi).*

*Oratio. Beati Ioseph[1] sanctissimae Genitricis tuae sponsi, quaesumus Domine, meritis adiuvemur; ut quod possibilitas nostra non obtinet, eius nobis intercessione donetur. Qui vivis.

Epistola. Quanto tempore haeres parvulus est *(de Dominica infra Octavam Nativitatis Christi).*

Graduale. ℟. Iustus ut palma florebit, sicut cedrus Libani multiplicabitur in domo Domini. ℣. Ad annuntiandum mane misericordiam tuam, et veritatem tuam per noctem.

Tractus. Desiderium animae eius ... de lapide pretioso.

Tempore resurrectionis. Halleluiah. ℣. Ioseph fili David, noli timere, accipere Mariam coniugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Halleluiah.
℣. In die resurrectionis meae praecedam vos in Galilaeam.

*Evangelium. Cum esset desponsata ...

Offertorium. Desiderium animae eius ... de lapide pretioso.

*Secreta. Debitum tibi, Domine, nostrae reddimus servitutis, suppliciter exorantes: ut suffragiis beati Ioseph, Genitricis Filii tui sponsi in nobis tua munera tuearis, cuius honorando confessionem laudis tibi hostias immolamus. Per eundem.

---

[1] Dieser Anfang der Oration wurde auch nach dem Tridentinum noch beibehalten.

Communio. Tolle puerum et matrem eius et vade in terram Israel; defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri.

Postcommunio (= ältere Meſſe 1512; ſ. Anhang II 5).

Missale secundum Ordinem Fratrum Praedicatorum, iuxta decreta Capituli generalis Salmanticae anno Domini 1551 celebrati reformatum et authoritate apostolica comprobatum, Venetiis apud Iuntas 1552. Die in die jetzige Feſtmeſſe übergegangenen Stücke ſind mit * bezeichnet.

8. Das Mailändiſche Formular des Ambroſianiſchen Ritus (1522).

Ingressa. Iustus in perpetuum vivet, et apud Dominum est merces eius; propterea accipiet regnum decoris.

(Oratio) super populum. Deus qui sancto et electo tuo Ioseph virgini Virginem Mariam decibiliter desponsari voluisti, ut Unigeniti Filii tui genitor putaretur, et de intemerato eiusdem beatae Genitricis pudore omnis falsa tolleretur suspicio: praesta quaesumus, ut cuius solemnia laetanter exsequimur, eius semper protegamur auxiliis et precibus adiuvemur. Per eundem.

Lectio. Beatus vir qui in sapientia morabitur . . .

Cantus. Qui regis Israel intende, qui deducis velut ovem Ioseph.

Extra Quadrag. ℣. in Allel. Dextera Domini fecit virtutem, dextera Domini exaltavit me, dextera Domini fecit virtutem . . .

Evangelium. Cum esset desponsata . . .

Post Evangelium. Ioseph conturbatus est . . .

Super sindonem. Adiuvet nos, quaesumus Domine Iesu Christe, et beatae Virginis Mariae Genitricis tuae et sancti nutritii tui Ioseph intercessio veneranda: ut quorum gloriam solemniter praedicamus, eorum ubique protectionibus muniamur et precibus. Qui cum.

Offertorium. Ioseph consurgens accepit puerum et Mariam matrem eius nocte et secessit in Aegyptum, et erat ibi usque ad obitum Herodis.

Super oblata. Oblationem nostram, quaesumus Domine, beati alumni tui Ioseph tibi grata commendet oratio: et cui tantam dignitatem contulisti, ut Unigeniti tui Domini nostri Iesu Christi pater diceretur, fac nostrum esse semper tutorem. Per eundem.

Praefatio. . . . aeterne Deus: Qui beatum Ioseph tam singulari privilegio sublimasti, ut incontaminatae Genitricis tui dilecti Filii immaculatus et fidelissimus consors existeret, et eiusdem Unigeniti tui diligentissimus custos et nutritius effici mereretur. Quem ipse angelica admonitione edoctus in Aegyptum deferendo a sacrilega funesti Herodis rabie liberavit. O immensa divinae dignationis abyssus, ut ille, qui cuncta regit atque vivificat, mortali traderet se regendum! O profunda supernae maiestatis humilitas, ut omnium creator et Dominus suae plasmae (!) se subdere non negaret! O admirabile divinae dispensa-

tionis mysterium, ut hunc omnipotens Pater elegerit, cui dilectum Unigenitum suum Deum et Dominum committere dignaretur! Hic namque etsi ipsum filium non genuit, sed nutrivit: illius tamen patris nomen dignanter promeruit. Unde tuam, Domine, clementiam supplici deprecatione deposcimus, ut qui tanti alumni Filii tui solemnia colimus, eius meritis et precibus facias nos tibi gratos ac devotos perseveranter existere, et praesenti atque futura consolatione gaudere. Per eundem Christum . . .

Confract. Ioseph fili David noli timere . . .

Transit. Ioseph tolle puerum . . .

Postcommunio. Refecti, Domine, salutaribus alimentis, beato Ioseph alumno tuo interveniente deprecamur: ut sicut illum custodiae atque obsequiis Unigeniti Filii tui, eiusdemque gloriosissimae matris Mariae semper Virginis deputasti; ita et nos facias puris tibi semper mentibus deservire et tuis iugiter beneficiis gloriari. Per eundem.

Missale Ambrosianum, impr. Mediolani 1522 per Dominum Ioannem Angelum Scinzenzeler.

III. Sequenzen aus Messen des hl. Joseph.

1. Sequenz von Regensburg (1434).

Sanctum Christi iam victorem
Veneremur ad honorem
  Talis ministerii;
Huic Maria desponsatur,
Ne diabolo prodatur
  Ratio mysterii.

Sponsa Gabrielis ore
Salutatur novo more,
  Verbo Verbum concipit.
Vir sacratus intellectam
Rem non habet hanc suspectam
Nec furore desipit.

Puritatem scit Mariae,
Nec oblitus prophetiae
  Dictis facta comparat:
Ysaias concepturam
Filiumque parituram
  Virginem praedixerat.

Ioseph ergo Deo plenus
Tempus, locum, vitam, genus
  Suae pensat Virginis,
Scit arcanum esse signum,
Nec ministrum putat dignum
  Se divini germinis.

Ob hoc secum meditatur,
Ut clam sponsa dimittatur,
Virgo rea non credatur;
  Sed nocte per angelum
Imperatur coniunx duci,
Ut vir dux sit Christo duci
Et lucerna novae luci,
  Regem regat parvulum.

Circumcisi vulgat nomen,
Annae, Symeonis omen
Audit, parvo praebet fomen
  Herodi cedens exulat.
Ex Aegypto postquam redit,
Nazareth alumnum credit,
Dum rex impius decedit,
  Innoxios qui vigilat.

Templo quaerit iterum
Cum Maria tenerum
Duodennem puerum;

Domum Iesus ducitur,
Pater eius dicitur
Faber, cui subditur.
Non est igitur delirum,
Non est cassum, non est mirum,
Si per omnem mundi gyrum
Virginem Mariae virum
Laus attollat populi.
En tu regis nostri rector,
Pastor pius et refector:
Noster dux sis et protector
Ac ad patriam revector
Ex Aegypto saeculi.
Sanctum, Christe, per papatem
Nostram rege pravitatem,
Mentis aufer caecitatem,
Cordis confer puritatem,
Carnis sanctimoniam.
Nobis post sacramentalem
Pastum, pastor, aeternalem
Da, pro quibus temporalem
Per alumnum virginalem
Capis alimoniam. Amen.

Vitae seu legenda Sanctorum des Germanus Sakch 1434, fol. 146r. Blume-Dreves IX 193 nach zwei andern Münchener Handschriften.

2. Sequenz von Köln (1498).

Christus praedilectus sponsus
Ad nos venit sic absconsus,
Quod hoc mundum latuit.
Volens matrem incarnari
Et eandem desponsari
A viro disposuit.
Sacrum opus Ioseph nescit,
Obstupescit, dum tumescit
Venter sacrae Virginis;
Sed in somnis edocetur,
Quod hoc opus operetur
Virtus sacri Flaminis.
Senex iustus et quietus
Fide promptus, vultu laetus
Iussis est obediens.
Sponsam suam veneratur
Et devote famulatur
In adversis patiens.
Sicut patet per Scripturam,
Pater Christi propter curam
Servat pudicitiam.
Puer senem honoravit
Et cum ipso habitavit
Per totam infantiam.
Magna laus est huius viri,
Cuius actus sunt tam miri,
Et praecelsi meritis.
Iesus sibi deservivit
Et subiectus secum ivit
Sequens eum semitis.

Ioseph, Virginis defensor,
Derogantum deprehensor,
Testis fidelissimus,
Nunquam verbum querulosum,
Iracundum, vitiosum
Protulit castissimus.

O quam felix hic conventus
Ubi virtutum concentus
Tam excellens est inventus!
Vivunt regulariter.
Iesus Ioseph et Maria
Simul stant in laude tua
Obsequuntur mente pia
Invicem humiliter.

Iuste Ioseph, qui probatus
Et virtute exornatus
Digne fulges coronatus
Cum electis patribus:
Cum Maria matre Christi
Ipsum roga, quem nutristi,
Ut succurrat plebi tristi
Nos iungens coelestibus. Amen.

Abgedruckt: Lucot 285 ff Anm., aus Missale Coloniense 1625. Nach Chevalier (RH 3234) schon in einem Missale Coloniense 1498. — Eine unglückliche Überarbeitung, welche den ganzen Fluß des Rhythmus zerreißt, abgedruckt bei Morel, Lateinische Hymnen des Mittelalters Nr 233; Kehrein, Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, Nr 365. Dieselbe scheint schon frühzeitig gemacht worden zu sein, da Trithemius 1507 in seinem Offizium die Hymnen der Horen aus dieser Umarbeitung genommen hat. Die Grundform dürfte also wohl um ein bedeutendes älter sein. Die Überarbeitung beginnt:

Christus Ecclesiae dilectus sponsus
Ad nos venit sic absconsus
Quod totum mundum latuit,
Sic volens pro nobis incarnari
Atque matrem suam desponsari
Sancto Ioseph disposuit.

3. Sequenz von Augsburg (1491).

Psallens Deo Sion gaude,
Laeta voce digna aude
Concinens praeconia.
Celebrentur in hac die
Famulatu plebis piae
Iosephi solemnia.

Oret ipsum omnis homo,
Ut mereri in lucis domo
Vitae possit praemia.
Psalle, psalle, plebs devota
Puro corde, mente tota
Summa dans tripudia.

(Vel ista: Hic sanctus, cuius hodie . . . *De Communi unius Martyris.)*

Missale Augustanum, impr. Augustae Vind. 1491 et 1496 per Erhardum Radolt (Maih.).

Missale secundum ritum Augustensis ecclesiae . . . mandato et impensis R^mi et Ill^mi Principis ac D. D. Othonis, tituli S. Sabinae presbyteri Cardinalis, episcopi Augustani . . . impr. Dilingae 1555 per Sebaldum Mayer (Eichst. B. IX 100), fol. 412 — unter den Votivmessen zu den Verwandten des Herrn.

IV. Proben aus den Josephsoffizien des 15. und 16. Jahrhunderts.

1. Das alte Regensburger (= Karmeliter-) Offizium (1434)[1].

Ad Vesperas.

Antiphonae[2]. Festa nutritoris Iesu etc. (s. S. 366).

Capitulum[3]. Qui servat ficum, fructus eius comedet, et qui custos est Domini sui, glorificabitur.

---

[1] In den Versen des Textes wurde zuweilen eine kleine Änderung vorgenommen zu Gunsten größerer Reinheit oder besserer Verständlichkeit, soweit die Varianten dazu Anlaß boten. In den Noten sollen mit dem Regensburger Offizium jenes der Kirche von Basel (vor 1479) und des Ordens der Karmeliter (Lucot 124 ff) verglichen werden. Kleine Textabweichungen werden jedoch nicht berücksichtigt. Während im Regensburger Manuskript manchmal ein Schreibfehler erkenntlich ist, wimmelt das Baseler Offizium von störenden Einschiebungen und von Druckfehlern.

[2] Fehlen im Offic. Carm. an dieser Stelle, werden dagegen als Hymnus der Laudes gebraucht (s. Anhang V 1).

[3] Die kleinen Lesungen sind in allen drei Offizien verschieden, weswegen die Abweichungen nicht berücksichtigt werden.

℟.[1] Ecce fabrum patriarcham,
* Qui coelestem rexit archam
Se salvantem cum omnibus
Eum invocantibus
A culpae diluvio
Gratiae profluvio.

℣. Quia iustus atque perfectus in generatione sua fuit, ideo Christus hunc elegit.

Qui coelestem. . . .

Hymnus. Collaudemus toto corde...

Ad Magnificat. Felix matrimonium
Fide, sacramento,
Neque prole vacuum,
Sed flore retento!
Vice-Pater, Virgo-Parens,
Hic et illa labe carens,
Cum honore virginali
Atque cura coniugali
Mutuo subverviunt
Et dulcem enutriunt
Pari voto filium.
Quorum ministerio
Latens in mysterio
Decepturus inimicum
Verum Deus et antiquum
Perficit consilium.
Magnificat.

Oratio[2]. Beatissimi Patriarchae et Confessoris tui Ioseph meritis et intercessione, quaesumus Domine, ab omnibus animae et corporis custodiamur et protegamur adversis, qui unigeniti Filii tui Virginis matris custos virginitatis et testis meruit esse et minister. Per eundem.

(Vgl. die Regensburger Messe.)

Ad Matutinum.

Invitatorium[3]. Virgo vir intactae Genitricis illabefactae
Regna tenet vitae: Iubilando ergo venite!

(Hymnus[4]: Collaudemus toto corde.)

---

[1] ℟. im Offic. Basil.: O Ioseph, patriarcha laudabilissime! Quid tibi denegare poterunt, qui te tantum dilexerunt, ut prae cunctis viventibus alter in nutritium et patrem putativum, alteraque in secretarium et sponsum te sibi elegerunt! * Immo addam amplius: quid possunt tibi non annuere, quibus habes quodammodo praecipere!

℣. Numquid non filius patri obedientiam ac sponsa sponso debet reverentiam? Certe ius divinum pariter et humanum dictat horum utrumque. Immo . . .

℟. im Offic. Carm.:

Ex Aegypto dum vocavit
Deus Pater Filium,
Adoptivus hunc portavit
Pater post exilium
Nazareth. * Hic habitavit
Flos campi et lilium.

℣. Dum Archelaus regnaret in Iudaea, venit Ioseph in Nazareth.
Hic habitavit . . .
Gloria Patri . . .
Hic habitavit . . .

[2] Verschieden. [3] Anders Offic. Basil.

[4] Im Offic. Ratisb. nicht angegeben.

In I. Nocturno. Antiphonae:

1. Ioseph in consilio
Impiorum non abiit,
Virginem cum filio
Virgo sponsus dum nutriit.
Ps. Beatus vir.

2. Dum Herodes meditatur
Adversus Christum Domini,
Tunc Ioseph peregrinatur
Deus cedens homini.
Ps. Quare fremuerunt.

3. Puer Aegypto susceptus
Per Ioseph reducitur
In Iudaeam, dum correptus
Hostis morte tollitur.
Ps. Domine quis.

℣.[1] In habitatione sancta ℟. Coram ipso ministravi.

℟. I[2]. Novus novo generatur
Fructus paradiso,
Qui custodi deputatur
Coelitus proviso,
*Quo serpentis elidatur
Dolus, et eliso
Protoplasto succurratur
(Hinc recte gaviso.
[Off. Carm.])

℣. Nimis profundae factae sunt cogitationes tuae Domine.
Quo serpentis . . .

℟. II[3]. Intrans mors per feminam
Viro datur,
Operatur
Una cladem geminam
Fructu sed non suo.
O Maria fructu tuo
Ioseph vitam recipit,
*Quae serpentem
Nos fallentem
Decipit.

℣. Magnificata sunt opera tua Domine, omnia in sapientia fecisti.
Quae serpentem . . .

[1] Die ℣℣. sind immer verschieden.

[2] Ordnung der ℟℟. im

Offic. Basil.:	Offic. Carm.:
℟. I. Cibo cibus angelorum (= III).	Novus novo generatur (= 1).
II. Novus novo generatur (= I).	Ex Aegypto dum vocavit (s. oben).
III. O quantum thesaurum (Prosa).	Ecce fabrum patriarcham (= ℟. ad Vesp.).
IV. Ecce fabrum patriarcham (= ℟. ad Vesp.).	Hic est cui nupsit virgo (= IV).
V. Hic Ioseph est cui vera princeps (= IV).	Iacob amat ille Liam (= V).
VI. Rachel amat hic et Liam (= V).	Primus Ioseph alienae (= VI).
VII. Primus Ioseph . . . alienigenae (= VI).	Hic in rubo Deum cernit (= VII).
VIII. Moyses in rubo dum cernit (= VII).	Adest Aaron secundus (= VIII).
IX. Saliens in montibus (= IX).	Saliunt in montibus (= IX).

[3] Nur im Offic. Ratisb.

℟. III[1]. Cibo cibus angelorum
Temporali pascitur
Per Ioseph, dum rex coelorum
De Maria nascitur;
*Felix est, per quem vult ali
Natus ventre virginali.
℣. Esurivit et dedit ei manducare, sitivit et dedit ei bibere.
Felix etc. . . .

In II. Nocturno. Antiphonae:

4. Vere singulariter
In spe constituitur,
Cui coniugaliter
Virgo viro traditur.

5. Regi vero, Deo suo
Mane Ioseph astitit,
Dum alumnus nato tuo,
Virgo Mater, extitit.

6. Nomen admirabile
Primus hic vulgavit,
Quod prius amabile
Gabriel vocavit.

℣. Acceptus est Regi ℟. Magister intelligens.

℟. IV. Hic est, cui vera princeps
Dulcem risum peperit,
Virgo tunc (atque?) deinceps,
*In qua locum reperit
Partus nec (pudor?) deperit.
℣. Omnis homo, quicunque audierit, corridebit ei.
In qua . . .

℟. V. Rachel amat hic et Liam
Unam diligens Mariam
*Dei Filio foecundam,
Sed ab omni tactu mundam.
℣. Hanc amavit et exquisivit a iuventute, et quaesivit sibi sponsam assumere.
Dei Filio foecundam . . .

℟. VI. Primus Ioseph alie(nigen)ae
(Turpe) stuprum renuit;
Hic cum sua florem plenae
Castitatis tenuit.
*Ille tunc Aegyptum pavit,
(Fame dum occubuit *[Offic. Carm.]*).
Mundo granum hic servavit,
Quod Virgo progenuit.
℣. Descendit Ioseph in Aegyptum fuitque Dominus cum illo.
Ille tunc . . .

In III. Nocturno. Antiphonae:

7. Magna huius gloria
Est in salutari,
Omnique memoria
Digna celebrari.

8. Innocens (hic) manibus
Vir et mundo corde
Sanctum celat canibus
Partum sine sorde.

9. In immaculata via
Psallens intellexit,
Qui nascentem de Maria
Regem regum rexit.

℣. Uxor tua sicut vitis abundans ℟. In lateribus domus tuae.

---

[1] Dafür im Offic. Basil.: O quantum thesaurum Deus Pater huic bono Ioseph hic in terris commisit, * ut Mariam Unigeniti sui matrem sibi desponsatam in virginalem haberet coniugem. ℣. Magnificata sunt . . . (= ℟. II).

℟. VII. Hic in rubo Deum cernit,
Quem non laesit ignis,
Dum discalceatus sternit
Carnem vir insignis:
Virgo servans Virginem
Deum videt (et) hominem
*Et Mariam sine viro
Parientem more miro.
℣.[1] Vidit quod arderet rubus et non combureretur.
Et Mariam ...

℟. VIII. Adest Aaron secundus,
Cuius frutex fit foecundus
Prius arens,
*Dum fit parens
Viro carens.
℣. Ascendit sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti.
Dum fit parens ...

℟. IX. Saliens in montibus
Ioseph et Maria
Nuptiis insontibus;
Regit arte pia
Sese dulcis pusio.
Quam suavis allusio
Cordi Ioseph fuit illa,
Verbum-Caro dum pusilla
*Nunc ad putativum patrem
Nunc ad sanctam repsit matrem,
Per virgineas cervices
Grates alternando vices.
℣.[2] Rex virtutum dilecti, dilecti et speciei domus.

Ad Laudes[3]. Antiphonae:

1. Ioseph in cubiculo
Dominus regnavit,
Ubi mundi speculo
Se deus (prae)paravit.

2. Coeli Dominae servivit
Ioseph in laetitia,
Cuius prolem Deum scivit
Integra fiducia.

3. Iste Dei gloriam
Vidit et virtutem,
Cuius ipse floridam
Pavit iuventutem.

4. Sancti benedicite
Dominum et humiles,
Quem parentes coelibes
Vita fovent pariles.

5. Laudat iam Christiferum
Ioseph plebs fidelis,
Qui nutrivit puerum
Dominum de coelis.

Capitulum. Ioseph invenit gratiam coram domino suo et ministrabat ei, a quo praepositus omnibus gubernabat creditam sibi domum.
℣.[4] Custodem capitis mei ℟. Ponam te cunctis diebus.

---

[1] Offic. Basil.: Rubum quem vidit Moyses incombustum, conservatam agnovimus laudabilem virginitatem coniugis sancti Ioseph.

[2] Offic. Carm.: Cor et caro eius exultaverunt in Deum vivum.

[3] Im Offic. Carm. und Basil. folgende Exhortatio ad Laudes: Ora pro nobis, beate et iuste pater Ioseph (sancte Ioseph pater putative et nutritie Filii Dei). Ut digni efficiamur promissionibus Christi.

[4] Hymnus im Offic. Ratisb. keiner angegeben; im Offic. Basil.: Dulci Iesu nutritio; im Offic. Carm.: Festa nutritoris Iesu.

Ad Benedictus.

Nobis cornu dum salutis
Dominus erexit,
Domo David vir virtutis,
Vir Iessaeus exit,
Servans Iesse virgulam
Floris novi gerulam.

Cui sic in sanctitate
Servit et iustitia,
Quod divinae proli natae
Integra virginitate
Illa matris,
Iste patris
Praesit diligentia.

Ad Horas.

Ist immer Capitulum, ℟. und ℣.[1] angegeben.

In II. Vesperis.

Ad Magnificat[2]: Dabo ei locum in domo mea et in muris meis.

Sponse Virginis et custos![3]
Tu deoneras onustos,
Tu refrigeras adustos;
Foedos munda, firma iustos,
Aestum mundi tempera!

Cancellariae regalis
Procurator virginalis,
Vir in carne non carnalis:
Nos a culpis solve malis
Et a poenis libera!
Ut imploret pro cunctis reis.

2. Das Franziskaneroffizium (1490).

In primis Vesperis.

Ant. 1. Laetare, sponsa Christi, alma mater Ecclesia,
Sancti Ioseph sponsi Mariae adsunt solemnia,
Cuius gloriosae preces ac pia suffragia
Nos tueantur semper et ducant ad coelestia.

2. Ioseph genitus a Iacob erat,
Sicut Matthaeus Evangelista narrat;
Sed filius Heli a beato Luca nuncupatur,
Quia ei secundum legem debebatur.

---

[1] Im Offic. Basil. noch Ant. und wechselnde Oratio; im Offic. Carm.: Ant. de Laudibus, Capit. et ℟℟. de uno confessore.

[2] Im Offic. Basil. und Offic. Carm.:

Magnificat Dominum
Sancti Ioseph anima,
Qui salutem hominum
Cura fovit maxima.
Nam in ventre matris iste
Tuus pater vocatur, Iesu Christe,
(Carm.: Nazaraeus tibi, Christe,
Consecratur et notatur)

Quem nec mater virginalis
Horreat nec puer talis.
(Basil.: O symmysta sacramenti
Christus archae testamenti,
Esto memor omnium
Pie te colentium.)

[3] Dieses Gebet (das nur in Regensburg sich findet) ist auch als Traktus angegeben in der dem Offic. Ratisb. folgenden Messe.

3. Senex beatus Ioseph et virgo virginitatem suam
Ad honorem Dei servare semper promiserat,
Nisi Deus aliter iubeat,
Cui se totaliter commiserat.

4. Praeceptum a sacerdote templi egreditur,
Ut quicunque de domo David inconiugati inveniuntur,
Singuli virgas siccas in manibus portent, ut appareat
Miraculose, cui Virgo Maria desponsari debeat.

5. Ioseph cum suis consanguineis
Ad templum vadit ob imperium sacerdotis,
Virgam siccam portans, videntibus cunctis;
Sed postea eam recipit a sacerdote virentibus foliis.

Capitulum. (Prv 3, 13 14.) Beatus vir, qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia; melior est acquisitio eius negotiatione argenti et auri primi, et purissimi fructus eius.

Hymnus: Ioseph stirpis Davidicae . . .

℣. Amavit eum Dominus . . .

Ad Magnificat. Antiphona:

Coelesti pontifex doctus oraculo
Virgae florentis Ioseph viso miraculo
Atque columbae apparentis indicio
Iubet Mariam tradi Ioseph connubio,
Ut impleretur divina dispensatio.

Oratio. Concede, quaesumus omnipotens Deus ut intercessione beati Ioseph . . . (siehe Franziskanermesse B).

Ad Matutinum. Invitatorium:

Sponsi Mariae Virginis Fulgent laeta solemnia,
Christo devotis canticis Sancta plaudat Ecclesia.

Hymnus. Plaude coelestis curia . . .

In I. Nocturno.

Ant. 1. Cum esset desponsata Ioseph Virgo Maria egregia,
Rediit interim sponsus in Bethlehem ad propria
Dispositurus cuncta nuptiis necessaria.

2. Sponsa Ioseph Maria
Virgo plena gratia
Nazareth properat septem virginum
Habens solatium:
Angelica praestantur eidem obsequia.

3. Paratur Dei Filio
Templum sanctitatis,
In virginali utero
Domus claritatis,
Cuius custos assiduus
Fuit Ioseph sanctissimus.

℟. I. Dum sponsus Ioseph sanctus ad sponsam revertitur,
De Spiritu Sancto Maria concepisse decernitur;
Haesitanti Ioseph angelus de coelesti aula mittitur:
*De Filii Dei arcano mysterio instruitur.
℣. Erat Ioseph virtute coelesti praeditus,
Sponsae sacratae venerator et custos sedulus.

℟. II. In somnis apparet angelus sancto Ioseph, dum quiesceret,
Dicens quod Mariam in coniugem accipere non trepidet;
*Quod enim natum est in alma Virgine,
De Spiritus Sancti existit munere.
℣. Pariet autem Maria Virgo filium,
Quem vocabis Iesum salvatorem omnium.

℟. III. Postquam Virgo peperit Dei Filium,
Adsunt angeli collaudantes Dominum.
Pastores quoque properant, ut cernant coeleste mysterium;
*Magi adorant natum regem ostensum per stellae radium.
℣. Ioseph, sponsus Mariae intemeratae Virginis,
Vacat nati Iesu et matris eius obsequiis.

In II. Nocturno.

Ant. 4. Ad templum pergit Ioseph sponsus cum Maria et puero,
Ut secundum legem Mosaicam eum sistant Domino,
Offerentes pro ipso hostias creatori altissimo.

5. Senex sanctus in templo a parentibus suscipit puerum,
Et ipse gestans in ulnis suis benedixit Dominum.

6. Implent Ioseph et Maria cuncta legalia,
Servantes humiliter mandata coelestia.

℟. IV. In Aegyptum Ioseph fugiens per admonitionem angelicam,
Puerum Iesum accepit et matrem eius virginem mundissimam;
Moram ibidem faciens curam gerit pueri et Virginis,
Donec per angelum monitus * venit in terram sui generis.
℣. Labores pios sustinet Ioseph sponsus Mariae,
Iesu cum matre confovet in huius cursu viae.

℟. V. Genus duxit Ioseph ex regia David prosapia,
Sanctitatis eius sequens gloriosa vestigia;
*Dignum effecit sponsum Mariae divina gratia.
℣. Pollet iustus virtutum fragrantia,
Merita Ioseph fulgent eximia.

℟. VI. Aeterni regis disposuit arcana providentia,
Quod Ioseph custos esset Virginis florens pudicitia,

*Quem divinae gratiae affluentia
Et munera repleverant coelestia.
℣. Praebet matri et puero sanctum obsequium;
Sic enim decebat tam benignum nutritium.

In III. Nocturno.

Ant. 7. Pia regina virginum Adest in sponsi transitu;
Tendit Ioseph ad bravium Laetus et gaudens spiritu.

8. Honorat Christus Ioseph suum baiulum,
Qui sedulo nutrivit ipsum parvulum,
Dignum in coelis sibi reddens praemium.

9. Intrat coelestem thalamum Sponsus Mariae Virginis,
Aeternae vitae poculum Gustat de fonte luminis.

℟. VII. Angelicae revelationis frequenter eruditus oraculis
Ioseph felicem se putat pro Mariae et Iesu curis sedulis
*Et devotis obsequiis.
℣. Gaudet sponsus et custos Virginis
Sacris insistens mysteriis.

℟. VIII. Transit sponsus Mariae Virginis de hac valle miseriae,
Fertur a sanctis angelis in sinum patriarchae Abrahae,
*Et coelestis regni cum Christo potitur optata requie.
℣. Exultat Ioseph adiunctus angelorum consortio,
Securus factus est de gloriae coelestis praemio.

℟. IX. Vocatus Ioseph ad coelestes nuptias
Suscipitur iam a patrefamilias,
Qui eidem praebet vitae delicias
*Et iucunditatis aeternae copias.
℣. Introduxit Iesus in coelum suum nutritium
Reddens sibi vicem dignam ob pium obsequium.

Te Deum.

Ad Laudes.

1. Laetus dies recolitur,
In quo sponsus Mariae
Ab angelis suscipitur
In beatorum requie.

2. Post huius mundi stadium
Coeli potitur gaudio,
Scandit ad vitae solium
Cum sanctorum consortio.

3. Sancti Ioseph suffragia
Nos tueantur iugiter
Et ad regna coelestia
Nos perducant feliciter.

4. Sponsus Mariae Virginis
Devotos suos protegat
Ab hostiam insidiis
Atque virtute foveat.

5. Laudetur author omnium
In ista die inclyta,
Qua sponsi patrocinia
Nobis fulgent et merita.

Capitulum. Beatus vir ... *ut in I. Vesp.*

Hymnus. Carnis servans munditiam ...

℣. Iustum deduxit Dominus ...

Ad Benedictus.

Cum beatus Ioseph orans carnis deponit vincula,
Adsunt sibi angelorum grata obsequia,
Ipsumque deducunt ad quietis loca,
Ubi expectant fideliter agmina coelestia.

Ad Horas.

Ant. *de Laudibus.* Capit. *propr.* ℟℟. *de Communi Conf. non Pont.*

In II. Vesperis.

℣. Iustum deduxit ...

Ad Magnificat.

O felix custos et sponse reginae virginum,
Qui Iesum educasti omnis creaturae dominum:
Iam laetus regnas in choro sanctorum omnium;
Ora pro nobis assidue patrem luminum,
Ut aeterna luce fruamur in perpetuum.

3. Das nordische Offizium (1479).

Ad Vesperas. Antiphonae:

1. Ioseph exortus regia
De stirpe praedicatur,
Dignus regali gloria
In coelis comprobatur.

2. Nam sponsus erat Virginis,
Quae coeli est regina,
Mater Dei et hominis
Et mundi medicina.

3. Senex[1] expers libidinis
Puellam desponsavit,
Et virtus sacri flaminis
Hos coniuges sacravit.

4. Sine carnali copula
Coniugium servatur,
Et germen sine macula
Divinum procreatur.

5. Haec plebs Deum magnificat
Pro Ioseph dignitate,
Qui sponsum Christum typicat
In sua castitate.

[1] Brev. Rig.: Ioseph expers libidinis; im Brev. Rig. ist immer das Wort senex durch Ioseph ersetzt: auch sonst sind alle apokryphen Anklänge vermieden (vgl. R. I, IX A und B).

Ad Magnificat.

Gaude Ioseph, fili David,
Quem tam magno decoravit
Deus privilegio,
Ut sis suae matris custos,
Computatus inter iustos,
Credens Dei nuntio.
Non relinquens desponsatam,
Sed in fide commendatam
Observans puerperam.
Obsecra Mariae natum,
Ut se nobis det placatum
Collocans ad dexteram!

Ad Matutinum[1].

℟. I. A. Dum Virgo votum faceret,
Ut virum non reciperet,
Praesul templi tristatur.
Orans Deum consuluit;
Quis desponsare debuit
Puellam, revelatur.
℣. Qui tenet sceptrum virgulae
Florentis, hic puellulae
Pro sponso comitatur.

℟. I. B. O festum vere gloriosum,
Quo Ioseph forma speciosum
Virgo stirpe de regali
Accepit sponsum generosum
Annis minus quinquanosum
*Iure sancto sub legali.
℣. Dic Ysaie propere
Iuvenem cum virgine
Simul habitare.

℟. IX. A[2]. Salve Ioseph serve Christi,
Qui constanter contrivisti
Dentes detrahentium!
Pro Maria respondisti,
Cuius promptus defendisti
Castitatis lilium.
Deus summus te amavit
Et te dignum aestimavit
Suum thesaurarium[3].
℣. Confer nobis, Ioseph pie,
Pudoris signaculum!
Offer Nato nos Mariae,
Ut det pacis osculum!

℟. IX. B. Vale Ioseph sanctissime,
Sponse pudicissime,
*Tu nos pudicos facias
Coelique regno socias.
℣. O Ioseph, pater patrum,
Patrone gloriose,
Concordiam fac fratrum
Vivendo amorose.

℟. V. Ioseph dat Deo gratias
Sacras servans excubias
Nato rege Messia.
Minister fit praecipuus
Et comes individuus,
Ubi pergit Maria.
℣. O paupertatis pretium!
Rex expectatus gentium
Fecit fabrum lignarium
Esse suum nutritium!

℟. VIII. Felix obedientia!
Cuius virtus eximia
Effulsit incessanter
In matre atque filio,
Parent Ioseph imperio
Et serviunt laetanter.
℣. Ioseph sponsam veneratur
Ministrans fideliter,
Virgo sponso famulatur
Cum nato hilariter.

[1] Die ℟℟. A ſind aus dem ſchwediſchen, die ℟℟. B aus dem Rigaſchen Offizium; die Teile ohne Bezeichnung ſind beiden Offizien gemeinſam.

[2] Dieſes ℟. dient im Brev. Rig. als ℟. zur Veſper; in den ſchwediſchen Brevieren fehlt ein ſolches. [3] Brev. Stregn.: Thesaurum (!) coelestium.

Ad Laudes. Antiphonae:

1. Stola decoris induit
Christus suum nutricium,
Et senatorem statuit
Intra coeli palatium.

2. Ioseph in patientia
Servivit et laetitia
Uxori sibi datae;
Iam astat throno gloriae
Et videt clara facie
Deum in maiestate.

3. Promissionum credulus
Messiae regnum sedulus
Sitiebat dicendo:
O si vivens inspiciam
Completam Dei gratiam
Et psallam congaudendo [1].

4. Messias in infantia
Crescens aetate, gratia,
Cum Ioseph habitavit,
Tandem bonis operibus
Plenus Ioseph cum patribus
A saeculo migravit.

5. Carnis motus refrenavit
Hostis dolos superavit
Perfecta victoria,
Et virtute consummatus
Sanctus Ioseph coronatus
Residet in gloria.

Super Benedictus.

Custos thesauri regalis,
Paranymphus nuptialis,
Eunuchus puerperae!
Pater Christi non natura,
Sed pro nutriendi cura,
Sicut tradunt litterae.

Gestans typum praelatorum,
Qui sunt patres populorum
Sponsique ecclesiae.
Iuste senex [Ioseph], placa regem,
Ut cum matre ducat gregem
Ad ovile gloriae!

In II. Vesperis super Magnificat.

Ioseph accrescens filius,
Cum sit Christi nutritius,
Fit pater plurimorum.
Mariae sponsus inclytus
Omni virtute praeditus
Exempla praebet morum.

O Ioseph et puerpera,
Qui custodistis foedera
Reciproci amoris:
Purgatos nos a scelere
Iungatis Dei dexterae
In sanctis coeli choris!

A.

Breviarium Strengnense, impr. Holmiae 1495 (Klemming, Latinska Sångor III. Piae cantiones in regno Sueciae olim usitatae. Sancti exteri. Holmiae 1887, 93—105: In festo S. Ioseph. — Blume-Dreves XXVI, n. 61).

Breviarium Arosiense (Vesterås) 1513 (Chevalier, RH 9773).

Breviarium Lundense 1517 (ebd.).

B.

Breviarium Rigense 1513 (Bruiningk, Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter I, Riga 1903, 238—243).

[1] Nach Birgitta von Schweden; s. S. 156.

4. Das Offizium des Wimpfeling (1504).

In primis Vesperis.

Ant. 1. De puero Iesu Ioseph optime meritus est, ut his laudum ornamentis debeat decorari. Ps. Omnia Laudate.

2. Augeatur nostro honore is vir, cui pro casta et fida Mariae custodia nullus honor tribui non debitus potest.

3. Grati simus in eius morte decoranda, cui nullam aliam gratiam referre iam possumus.

4. Ut ab eo vita sanctissime honestissimeque acta est, ita mortem obiit felicissime.

5. Duplicis in matrem et filium tutelae constantissime duplicata iam merces ei redditur apud superos sempiterna.

Capitulum. (Is 62, 5.) Habitabit iuvenis cum virgine, et habitabunt in te filii tui; et gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te Deus tuus.

℟. Ioseph in utero sancti . . . (?)

Hymnus. Claro de Davidis sanguine maximi . . .

℣. Gloria et (honore coronasti eum . . .)

Ant. super Magnificat. Admirabilem honestissimi Ioseph gloriam (celebremus), qui nullam prolis educandae provinciam neglexit, sed et vitae suae defensor crudelissimum impuri latronis dominatum effugit, qui sanguinem innocentissimum pro nostra posthac salute effundendum sitiebat.

Oratio[1]. Omnipotens sempiterne Deus, qui sanctum Ioseph Filio tuo nutritium et alumnum matrique suae fidelem custodem, ut eius uterque cura relevaretur et providentia, eligere dignatus es: tribue quaesumus nos in eius festivitate spirituali cibo refici, et suis apud te precibus tuam perpetuam custodiam et gratiam, qua salvemur, impetrare.

Ad Completorium. Hymnus: Quem Patres Christum . . .

Super Nunc dimittis: Ioseph fili David noli timere accipere Mariam coniugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.

Oratio *ut supra.*

---

[1] Nach Act. SS. Mart. III, § 3, n. 18 findet sich die gleiche Oration im Officium Spirense von 1507 — ein Hinweis, daß letzteres gleichfalls von Wimpfeling stammt. Dieses Speierer Offizium wird charakterisiert als officium totum proprium et nuspiam correctionis indigum, tam ex evangelio quam approbatis Sanctorum sententiis collectum — eine Charakteristik, die ganz auf das vorliegende Offizium Wimpfelings paßt. — Die rhythmischen Teile desselben (Invitat., Antiph. ad Laudes, ad Magn. in II. Vesp.) sind abgedruckt in Blume-Dreves, Analecta hymnica XLVa, n. 49 als aus dem (mit Titel angegebenen) Straßburger Offizium stammend.

Ad Matutinum.

Invit.: Huc venias proferesque libens, devote sacerdos,
Ut Mariae sponso Christique canamus alumno.

Lektionen und RR. (in Prosa) eigens; Antiphonen aus Bernhard.

R. IX. Ioseph in utero sanctificatus, Maria ab omni peccato libera, in puritate corporis, in innocentia mentis, in Dei charitate, in eius praeceptis sedulo perstiterunt. Nos ergo, qui saepe ac multum peccavimus. *Malis tandem actibus finem faciamus.

℣. Horrendum est enim incidere in manus Dei viventis. — Te Deum.

Ad Laudes.

Ant. 1. Illustris Patriarcha Ioseph, David inclyta proles:
Fac placeant summo cantica nostra Deo.

2. Purifica, sana, dita nos, maxime Ioseph:
Noster enim est animus sordidus, aeger, egens.

3. Qui peregrinus eras, nobis esto peregrinis
Dux, comes et fautor, scandala tolle(ns) viae.

4. Conscius arcani es, quod nescivere priores,
Dum Christum tangis, fers, refoves et alis.

5. Tu vir, tu dominus matris Domini dominorum,
Et tibi subicitur, qui regit astra, Deus;
In terris igitur es magno dignus honore,
Cui nunc in coelis gloria magna datur.

Capitulum. (Is 62, 1.) Propter Sion non tacebo et propter Ierusalem non quiescam, donec egrediatur ut splendor iustus eius, et salvator eius ut lampas accendatur.

℣. Iustus ut palma . . .

Super Benedictus.

A propriis laribus quondam fugis, at modo regnas
In coeli patria felix, securus et omnis
Expers terroris; labor, anxietas, metus absunt.
Desuper intendas nobis, miserosque benignis
Aspicias oculis, quos crebra pericula vexant.

Ad Horas.

Antiphonae de Laudibus; Hymn. et Caput. ppr. Cetera de Communi Conf. non Pontif.

In II. Vesperis. Super Magnificat.

O Ioseph, accrescens dictus: tu crescere fac nos
Virtutum gradibus, donec Iesus videatur!
Incola dum terrae fueras, hoc munus habebas,
Quod coeli Dominus dignatus erat tibi subdi.

Quid modo divus habes! O quanta potentia, quanta est
Vis impetrandi! quia, dum vir, dum pater orat
Uxorem et natum, velut imperium reputatur.

V. Hymnen aus Josephsoffizien.

1. Aus dem Offizium der Karmeliter (= Regensburger, 1434).

1. Ad Vesperas et Matutinum.

Collaudemus toto cordo
Dei sapientiam,
Virgini qui iunxit sorte
Viri diligentiam,
Qui nascentis sine sorde
Aleret infantiam.

Sponsum suae providebat
Genitrici Dominus;
Quem Maria non horrebat
Ministrantem comminus,
Virgini dum serviebat
Virgo nihilominus.

Quam Ioanni commendavit
Ad patrem regrediens,
Ipsam Ioseph desponsavit
Rex mundum ingrediens;
Duplex arcam sic velavit
Cherub hanc respiciens.

Hortus verae voluptatis
Ioseph sunt cubilia,
Ubi flos virginitatis
Pascit inter lilia,
Corda fovens castitatis
Hinc inde parilia.

Quem inviolatae matris
Peperit integritas,
Ipsum putativi patris
Aluit virginitas;
Hostibus celatur atris
Hac arte divinitas.

Ioseph portat, Ioseph tractat,
Ioseph mulcet osculis,
Dum Herodes parvos maçtat
Artubus minusculis;
Ioseph hunc, quem Virgo lactat,
Subtrahit periculis.

Puer in Aegyptum ductus
Ioseph ministerio,
Ab eodem post reductus
Patris est imperio;
Maturescit coeli fructus
Sic crucis mysterio.

Gloria summo Parenti,
Laus aequali Genito,
Ab utroque procedenti
Par decus Paraclito,
Qui nos salvet praepotenti
Sancti Ioseph merito. Amen.

Officium Ratisbonense (Germ. Sakch) 1434, fol. 141^{v}.
Officium Basileense (vor 1479) fol. 8^{v} (Blume-Dreves XXIII, n. 366).
Officium Carmelitarum (saec. XV). Lucot 124 ff. Hier fehlen Strophe 2—4. Diese kürzere Redaktion (5 × 6) verzeichnen Chevalier (RH 3660) und seine Quellen.

2. Ad Laudes.

Dulci Iesu nutritio
Hymnizet plebs fidelium,
Cuius pio coniugio
Tradi non horret coeli lilium.

Sponsata Virgo virgini
Fit verbo Dei gravida,
Ioseph cedere vult numini,
Sed fide nil pavida.

Nil agit hic suspicio:
Constat Mariae puritas,
Sed tanto se mysterio
Subtrahere cupit humilitas.

Praegnantem Ioseph clanculo
Dum cogitat dimittere,
Coelesti mox oraculo
Sponsam iubetur ducere.

Yesseo Yesse virgula
Viro committi voluit,
Qui vernam fide sedula
Se flori nato praebuit.

Nutrit matrem cum filio
Fideli diligentia:
Latenti cum consilio
Eget sufficientia.

Psallat (?) palpat et alitur
Deus infans ab homine;
Sic Leviathan capitur
Hamo delusus feminae.

Sit Trinitati gloria
Sit laus Mariae Filio,
Qui per alumni merita
Nos salvet ab exilio. Amen.

Officium Basileense fol. 13a. — Officium Trithemii fol. 22b.

3. Hymnus (= Antiphonae).

1. Festa nutritoris Iesu
Christi colant famuli,
Qui nutrivit carnis esu
Nutritorem saeculi.

2. Pariturae Virgini
Virgo coniugatur;
Sic coelestis daemoni
Partus occultatur.

3. Illibatus habitavit
Iuvenis cum Virgine,
Quam divina foecundavit
Virtus sine semine.

4. Ab aeterno praeparatur
Vir insignis, quem dignatur
Deus patris nomine
Genitus ex Virgine.

5. Natum Virginis intactae
Virgo Ioseph aluit,
Grandiusculus a lacte
Dum cibari maluit.

(Gloria summo Parenti,
Laus eius Unigenito
Et ab illis procedenti
Par honor sit Paraclito. Amen.)

Aus dem Offic. Ratisb. 1434 (Germ. Sakch); dort als Antiphonen zur Vesper; desgleichen im Offic. Basil., wo aber bereits das Versmaß durch Einschiebung von Wörtern aufgelöst ist.

Im Offic. Carm. (Lucot 160) als Hymnus zu den Laudes (mit Übertragung auf ein anderes Versmaß nach dem Muster der 6. Strophe).

2. Aus dem Offizium der Franziskaner (1496).

Ad Vesperas (in tono: Iesu nostra redemptio).

Ioseph stirpis Davidicae,
Sponse almae Theoticae:
Adesto nostris precibus,
Quas tibi pie fundimus.

O gloriose baiule
Monarchae coeli curiae:
Ut digne demus cantica,
Nostra disrumpe crimina.

O custos Matris Domini,
Devotos tuo nomini,
Ioseph alme, per aspera
Salva semper et prospera!

Adesse tuis famulis
Dignare, dux amabilis;
Sentiant nostra pectora
Tua semper iuvamina.

O faber beatissime!
Sucurre benignissime,
Nosque supplices respice,
Vota servorum suscipe.

Praesta, Pater ingenite,
Iesu cum sancto Flamine,
Ut Ioseph almi precibus
Iungamur in coelestibus. Amen.

Ad Matutinum (in tono: Christe Redemptor).

Plaude, coelestis curia,
Solemnizet Ecclesia,
Dum recoluntur merita
Almi Ioseph insignia!

Cui, Herode mortuo,
Ecce apparet illico
In somnis verbis angelus
Praemonens eum dulcibus:

Surge, accipe puerum
Et matrem eius clanculum
Et cum ipso Emmanuel
Ad terram perge Israel.

Qui consurrexit citius
Pergens, quo dixit angelus,
Quia quaerentes puerum
Iam intrarant gehennium.

Sancti Ioseph suffragia
Nos tueantur iugiter
Et ad regna coelestia
Nos perducant feliciter.

Huius a culpae nexibus
Nos eruamur precibus,
Qui pro Tonantis gloria
Eius canemus numina.

Praesta Pater ingenite ... .

Ad Laudes (in tono: Iesu corona virginum).

Carnis servans munditiam
Fragrasti quasi lilium;
Stolam amplexus regiam
Cursu cepisti bravium.

Tu sis nostrum refugium,
Tu robur potentissimum,
Tu salus et protectio
Nostraque iubilatio!

Ope guberna fragiles
In mundi huius pelago;
Atque exutos corpore
Nos omnes semper suscipe!

Te ergo, sponse Virginis,
Rogamus, Ioseph, supplices:
Attentus castos perfice,
Et a peccatis ablue!

Procul a nobis subdolus,
Te obsecrantes quaesumus,
Abscedat atque lubricus
Bonorum anguis avidus!

Ut beatorum gaudiis
Cum tuis nos suffragiis
Coniungat una Deitas,
Quae est in personis Trinitas.
Amen.

Breviarium secundum ritum Romanum Venetiis impressum arte et impensis Bernardini de Trideno de Monteferrato 1496 (mit Anhang für Franziskaner- und Augustiner-Eremiten).

Breviarium Romanum 1499 (impr. Taurini; Lucot 182 ff).

Breviarium Romanum 1520 (impr. Tusculani ad locum Benacensem; Mch., Liturg. 8° 135).

Vgl. Chevalier, RH 9777, 15025 (14996), 2646.

3. Aus dem nordischen Offizium (Schweden, 1479).

Ad Vesperas.

Scriptores evangelici
Narrant, quod generatio
Christi, rectoris coelici,
Sic erat ab initio.

Ex Abrahae progenie
Patrum genus discribitur
Et per David ex semine
Ad Ioseph usque ducitur.

Quam magna commendatio
Viri iusti cognoscitur,
Carnalis nam successio
Patrum post hunc concluditur.

*Divinum per oraculum
Senex accepit Virginem;
Intacta per mysterium
Deum concepit (et) hominem.

*O quam altum consilium!
Absconsus Christus venerat;
Plebs putat fabri filium
Hunc, quem Virgo pepererat.

Sic per successum temporum
Crescit honesta castitas;
Absque contactu corporum
Christum parit virginitas.

*Custos Mariae Virginis,
O sancte Ioseph, propera;
In nobis rore flaminis
Aestum carnis refrigera!

*Gloria tibi Domine,
Qui natus es de Virgine;
Nos cum tuo nutricio
Fac frui coeli gaudio. Amen.

Ad Matutinum.

Ioseph fert mentem stupidam, Fugae parans praesidium, ...

Ad Laudes.

Maria cur coniugio Viri iuncta describitur, ...

Klemming, Latinska Sångor. III. Piae cantiones in regno Sueciae olim usitatae. Sancti exteri, Holmiae 1887, 93—105: In festo S. Ioseph (Breviarium Strengnense, Holmiae 1495).

Blume-Dreves XXIII, n. 360 (Vesp.) 361 (Matut.) 362 (Laudes).

Die mit * bezeichneten Strophen sind im Breviarium Rigense vereinigt zu einem Hymnus ad Completorium.

4. Aus dem nordischen Offizium (Riga, 1513).

Ad Vesperas.

Ut collaudare gentes catervatim ...

Ad Completorium.

Divinum per oraculum ... (s. vorigen Hymnus).

Ad Matutinum.

Multaque mira hinc fidei nostrae ...

Ad Laudes.

Hunc de profundo corde Deitatis
Praedestinatum Deus exaltavit
Prae cunctis scribis, regibus, prophetis
Ritus veteris.

Ceteri namque reges et prophetae
Christum venturum simul praedicabant,
Quem (sanctus?) Ioseph osculatur pio
Osculo oris.

Nam figuratus Ioseph patriarcha,
Qui vinctos regis carcere servavit,
Hic redimentem captos universos
Cura tutavit.

Ille coniectat somniorum verba,
Egenti vendit populo frumenta,
Fidem observat regi, stupri nefas
Inire spernens.

Isti patescunt divinorum sensus
Mysteriorum, fontem panis vitae
Propinat orbi, castitatem puram
Deo devovit.

Gloria Patri, summo Genitori,
Gloria Nato, pio Redemptori,
Flamini sancto nexui utrius
Honor aequalis.

Breviarium Rigense 1513 (Bruiningk, Messe und kanonisches Stundengebet 238 ff. Blume-Dreves XXVI, n. 146 [Vesp.] 41 [Compl.] 97 [Matut.] 68 [Laudes]; XLIII, n. 337 [Vesp.] 338 [Matut.] 339 [Laudes]).

5. Aus dem Offizium des Wimpfeling (1504).

Ad Vesperas (sub melodia: Gaude vi . . .).

Claro de Davidis sanguine maximi
Et priscis veteri stemmate regibus
Ioseph nobilis ortus,
Nutritor pueri Iesu!

Quem mundum vitiis atque libidine
Ornavit pietas et pudicitia:
Hinc felix coniugium
Et sanctissima foedera.

Cuius castus amor fidaque servitus
Nunquam mille viis, mille laboribus
Infantem Mariamve
Ullo deseruit metu.

Iussus Memphiticos visere limites
Voces angelicas credulus accipit,
Se donec revocatus
Transfert ad Syrios lares.

Felix, aetherei qui genitum Dei
Infantem propriis volvere manibus
Et verum meruisti
Christum visere, pascere.

Felix, qui populi nuntia simplicis
Eoosque magos excipis audiens
Coram psallere sacros
Coeli spirituum choros.

Gaude mysterii conscius abditi,
Custos Parthenices et comes inlyte,
Gaude, vive, triumpha
Christo rege perenniter!

Sit laus ergo Patri, laus quoque Filio,
Maiestas et honor dignaque gloria,
Et sacro Paraclito
Sit per saecula gratia. Amen.

Abgedruckt bei Morel, Lateinische Hymnen des Mittelalters Nr 230 231 232, aus Officium ex evangeliis et probatis doctorum ... sententiis s. l. e. a. Dreves (XLV a Anm. zu Nr 49 [Antiphonen zu diesem Offizium]) vermutet darunter eine frühere Ausgabe des vorliegenden Offiziums. Dies erscheint wahrscheinlich, da im zweiten Hymnus (ad Compl.) die zweite Strophe anders lautet.

Ad Completorium (sub melodia: Ut queant laxis).

Quem patres Christum veteres futurum
Carne sperabant hominis videre,
Illius Ioseph meruit sacrata
Tangere membra.

Summus elegit Deus esse sponsum
Matris hunc Unigeniti pudicum
Filii; dignis veneremur ergo
Laudibus illum!

Laus Deo Patri, Genitoque, sancto
Flamini cum Parthenice Maria,
Educatori Ioseph atque prolis
Virginis almae. Amen.

Bei Morel a. a. O. lautet die zweite Strophe:

Custos hic clausi fuit alter horti,
Velleris sicci Gedeone visi,
Flammei dumi, pia plectra vatum
Quae cecinere.

Ad Primam (et per Horas; sub melodia: Quem terra pontus).

O praecolenda Trinitas
Iesus, Ioseph et Mariae,
Quam nexuit divinitas
Amoris ex incendio!

Cum Iesus sugit ubera
Gaudet Ioseph obsequio;
Hic virgo servit Virgini
Fideli ministerio.

O quanta Ioseph gloria,
Cui subditur proles Dei,
Qui coelos nutu temperat,
Morem gerens obsequitur!

Deo Patri. . . .

6. Aus dem spanischen (= ersten Dominikaner-) Offizium (1508).

Ad Vesperas.

Hunc diem totum celebrem per orbem
Virginis sponsi veneremur omnes,
Turba coelorum simul et beata
Concinat hymnos.

Conditor mundi pius et redemptor
Coniugem matri statuit pudicum,
Eius ut custos foret, atque testis
Virginitatis.

Ergo iam sacro properante partu
Totiens quondam patribus vocatum
Primus auctorem meruit salutis
Cernere felix.

Quemque pastores vigiles adorant,
Obsitum pannis stabulo reponit,
Laeta dum terris cecinere pacem
Agmina coeli.

Vidit et sidus radians ab ortu,
Cuius ad nutum petiere cunos
Principes nati noviter ferentes
Munera reges.

Laus Patri summo, Genitoque semper,
Flamini sacro simul, et potestas,
Qua Deus simplex ditione solus
Cuncta gubernat. Amen.

Ad Matutinum.

Senex et felix pater ac nutritor
Regis aeterni meritus vocari:
Nam tibi gestans utero Tonantem
Iungitur uxor.

Tu minas saevi fugiens Herodis
Quaeris Aegyptum, monito superno
Pronus infantem revocas ab atra
Peste tyranni.

Inter ignotos habitas colonos,
Perque septenos operatus annos
Matris ac nati geris ipse curam
Paupere victu.

Tristis amissum puerum requiris
Intra mirantes procerum catervas,
Comperis tandem, patrios reducis
Rursus in agros.

Astra qui coelos regit atque terras,
Cuius ad iussum superi verentur,
Inferi cuius tremuere numen,
Se tibi subdit.

Laus Patri summo ....

Ad Laudes.

Noctis e coelo tenebris depulsis
Decidant mentis feritatis umbrae,
Huius ut partos referas triumphos
Laude perenni.

Octo iam denis agitatus annis,
Vinculo mortis veteri solutus,
Victor et virgo spoliatur ultro
Corpus onustum.

Affuit laeto ipse Iesus praesens,
Cuius adventum referens propinquum
Tendit ad patres Hebraeoque limbo
Clauditur insons.

Ima dum Christus superavit orci,
Surgit hic, vitam simul ad beatam
Scandit in coelum, meritis adeptus
Praemia palmae.

Unde regnantem flagitemus ipsum,
Cum sua sponsa veniam precetur,
Supplices ut nos rapiamus alta
Sidera coeli.

Laus Patri summo. . . .

Breviarium Praedicatorum impr. Venet. (Giunta) 1508 (Mch., Liturg. 4° 87).

Vgl. Chevalier, RH 8183; 13722 (23): O senex felix ...; 12045.

Gedruckt bei Zabuesning, Katholische Kirchengesänge III (1830) 45.

Übersicht über die Zusammensetzung der Offizien.

Officium	Lectiones I. Noct.	Lectiones II. Noct.	Lectiones III. Noct.	Oratio	Hymni	Cetera
Ultraiectense saec. XV	Petri de Alliaco Tractatus de XII honoribus b. Iosephi		Homilia Origenis(?)	Petri de Alliaco	—	?
Missnense 1502	„	„	„ „	„	—	Ant. ad Magn. propria
Minimorum 1553	„	„	„ „ (?)	?	Franciscanorum	Ant. Matut. de Carm, cetera de Francisc.
Carmelitarum saec. XV — 1543	„	„	„ „ (lect. VII. Bedae)	Propria	Collaudamus toto corde / Festa nutritoris Iesu	Propria
Ratisbonense 1434	Ps.-Augustini sermo		Homilia Origenis	„	Collaudemus . . .	„
Basileense ante 1479	Propriae: „Quattuor solemnissimos legimus viros“ . . .		„ „	„	Collaudemus . . . / Dulci Iesu nutritio	„
Franciscanum (Romanum) ab anno 1482 ad 1543	Ps.-Augustini	S. Bernardi	„ „	„	Propr. (ab anno 1490)	„ (ab anno 1490)
1520 (impr. Toscolani)	„	„	„ „	—	—	—
1522 (Act. SS.)	„	„	„ „	Propria	Hispanici	?
Chiemense 1515	„	„	„ „	Rom.	Rom.	Rom.
Domus hospitalis Hieros. saec. XV	Ps.-Augustini		„ „	Rom. et S. Floriac.	—	—
Compostellanum 1569	S. Bernardi		„ „	Propria	—	—
Brixinense 1516 (ad libitum)	„		„ „	Carmelit.	Ioseph stirpis David. (= Francisc.)	—
Fr. Praedicatorum 1508	Ps.-Augustini	S. Bernardi	„ „	„	Hispanici	Propria
Caietani Card.	Propriae: „Coelestis patriae, fratres dilectissimi“ . . .			Propria	—	„
1552	Prv 10, 6—32	S. Bernardi	Homilia Origenis	„	—	—
Eremitarum S. Pauli 1540	Propriae: „Ioseph de tribu Iuda“ . . .		„ „ (?)	„	—	RR Mat. = Francisc., cet. propria
Aberdonense 1509	Propriae Fr. Alberti: „Ioseph vir beatus accrescens“ . . .		?	?	?	?
Wimpfelingianum	Propriae: „Quantum virtutis, quantum constantiae“ . . .			Propria	Propria	Propria

Namen- und Sachregister.

Aachen 188.
Aarhus 225.
Aaron (Vergleich) 92 243 355.
Abbeville, Altar von St Paul 319 323.
Abbitte Josephs bei Maria 11 171 179 289, bei Jesus 16.
Aberdeen 227 242.
Abessinien 68 70[2].
Abiathar (Abiachar), Hoherpriester 10 159 f 287.
Åbo 227.
Abschied Marias vom Tempel 119 (Bild).
Abstammung Josephs 24 ff 97 368.
— Marias, Büchlein von der, s. Evangelium de Nativitate Mariae.
Abu Sargah 66.
Adamnanus von Hy 62.
Ado 106.
Adoption Josephs 26 f.
Adoptivvater Jesu 43.
Adrian, Kantor von St Laurentius in Lüttich 196[1] 224 344.
Affrodisio, Fürst Ägyptens 12 122.
Afrikanus Sextus Julius 18 24 ff 83 149 169.
Agde 228.
Ägypten 65 ff (vgl. Flucht nach Ägypten; Kopten).
Ailly Peter d' 109 200 f 205 f 222 ff 234 239 f 246 261 266 269 271 280.
Aix 228.
ἀχολουθία (des griech. Josephsfestes) 85.
Akrostichis 86 90.
Alamanus Adimarius, Kardinal von Pisa 198 202 f 248.
Albert, Fr. 196[1] 224 237 344.
— d. Gr. 133 144 147 f 150 ff 272 275 (vgl. Pseudo-Albert).
Albrecht, Bischof von Straßburg 222 246.
Alcester 189 f.
Alexander III., Papst 143.
— VI., Papst 229.
Alfani Domenico 311.
Alkuin 97 f 106.
Allerheiligenlitanei 191 274.
Aloger 40.
Alphäus s. Kleophas.
Altarpatron 227 298 312 313[7].
Altarwerke 294.
Altdorfer Albrecht 327.
Alter Bund (Jos.) 196 f 209.
Alter des hl. Joseph 14 ff 75 f 84 91 116 128 154 156 170 183 f 245 268 ff 295 ff 314 f 322 334 361 372 (vgl. Greis).
Alt-Kairo 66.
Ambrosianischer Ritus 229 f 239 348 f.
Ambrosius 18 23[3] 25 f 28 34 ff 45[3] 46 48[2] 49[1] 55 60 137.
Ambrosiuskirche in Mailand, Sarkophag 73.
Amiens 176 179.
Ammenszene beim Weihnachtsspiel 289 f 293.
Analecta hymnica 232.
Anastasia (französ. Legende) 162 166 285.
Anbetung des Jesuskindes durch die Eltern 300 ff 307 319 ff 332.
— durch die Hirten 72 ff 173 180 300 ff.
— durch die Könige (Weisen) 72 f 77 f 113 115 f 121 126 182 303 ff 309 324 f.
Anchin (Aquicinctum) 189.
Andalusien 231.
Andreas von Kreta 80 83.
anegenge 163 f.
Anerkennung Marias 179.
Angelico s. Fiesole.
Angelschnur (= Genealogie) 130 366.
Angers 229.
Anhang (der liturgischen Bücher) 212 f 215 ff 226 229 233 340 347.
Anna, Mutter Marias, bei der Vermählung Marias 286 295 ff 316 318 f, ihre Verehrung 80 195 211[3] 212 215.
— von Bretagne, Gebetbuch der 322 329.
Annapforte von Notre-Dame (Paris) 178 f.
Annunziaten 235 249.
Anrufung des hl. Joseph 263 266 ff.
Anselm von Canterbury 22[6] 98.
— von Laon 149 151.
Antidikomarianiten 30 41 53 55.
Antonia von Bourbon 251.
Antonin von Florenz 269 f.
— von Plazentia 62[4].

Apokryphen 4 ff 19 46 51.
— in Dichtung 103 157 ff 282 ff.
— in Kunst 78 116 128 175 179 ff 184 295 315 317 326.
— in Literatur 20 54 61 79 ff 95 102 f 107 147 154 255 ff 261 269.
— in Liturgie 95 241 243 ff.
Apt 228.
Aquileja 107 223.
Arabisches Kindheitsevangelium s. Infantia.
Aragonien 231.
Arenakapelle s. Maria dell' Arena.
Arkulf 62 64.
Arles, Sarkophag 72.
Armut Josephs 26 361, der heiligen Familie 154 289.
Arnestus, Mariale 177.
Arnoul Gresban 285.
Arnulf von Lisieux 141 144[4] 148.
Arras 250.
Assisi 179 192.
Astorga 231.
Athanasius 18 28[1] 67[2].
Athos 87 117 f.
Atto von Vercelli 98[7].
Attribute des hl. Joseph 78 128 184 315 Auch 228. [333.
Auferstehung des hl. Joseph 245 256 262 274 372.
Aufnahme, leibliche, in den Himmel 245 256 262 f 372.
Augsburg 216 f 236 239 341 351.
Augustiner von Mailand 194 204 230.
—-Chorherren 194 213 233.
—-Eremiten 233.
Augustinus 18 f 24 25 ff 34 36 ff 43 f 47[1] 49[1] 50 57 f 79 82 97 99 f 135 ff (vgl. Pseudo-Augustinus).
Auratus Petrus 250 ff.
Aureole 263 274.
Auserwählung Josephs zum Bräutigam Marias 8 10 f 12 14 ff 84 92 160 ff 164 170 284; Bild 118 f 177 299 318.
Autun 248.
Ava, Frau 158.
Avignon 195 281.

Babylon = Alt-Kairo 66.
Bad des Jesuskindes 115 f 164 f 179 f 181.
Bagnacavallo (Ramenghi) 311.
Baldung Hans 324 326.
Bamberg 225[1].
Baptista Mantuanus 191[5].
Barbier de Montault 187[2].
Baroncellikapelle zu Florenz 176 183.
Bart als Abzeichen Josephs 72 f 75 76 114 333.
Bartholomäus von Brescia 143.
— von Trient 148 168.
Basel 218 222 228 241 ff 246 344 351 ff 365 f.
Basilius s. Pseudo-Basilius.
— Porphyrogennetos 87.
Baum, sich neigend auf der Flucht nach Ägypten, s. Palme.
Bavaro 272[1].
Bayern (Kunst) 318 ff.
Bayrischer Künstler um 1450: 323.
Beauvais 187.
Beccafumi 298 311.
Beck Reynhard, Buchdrucker von Straßburg 341.
Beda Venerabilis 23[3] 62[5] 96 ff 138 141 149 197.
Begierlichkeit (fomes peccati) ertötet in Joseph 255 f 268.
Beil als Abzeichen Josephs 74 331.
Belgien 109.
Benedikt XIV., Papst 192[4] 214 252[1].
— von Aniane 22 f.
Benediktbeurer Altar 331.
— Weihnachtsspiel 174 289.
Benediktiner 96 190 195 232.
Benevent, Bronzetor der Kathedrale 122 183.
Bernardin von Busti 210 263 269.
— von Felten 188 209 f.
— von Siena 208 f 210 261 269 274 f 280.
Bernhard von Clairvaux 129 132 ff 222 231 236 240 245 f.
— fränkischer Pilgermönch 65.
— von Luxemburg 271 332.
Berry, Herzog von 202.
Beschneidung des Herrn 294 305 f 325.
Bethlehem als Heimat Josephs 12 15 107 171 178 257 357.
— Josephskirche 65.
Beziers 228.
Biel Gabriel 268.
Bilderkreise (Zyklen) 76 111 ff 176 294.
Birgitta von Schweden 155 ff 322 f 362.
Birgittenorden 226.
Bischofstuhl von Ravenna 112 f.
Blaubeurer Hochaltar 320.
Bles Hendrik 320 325 f.
Blume 231.
Böhem, Balthasar von Rebdorf 266 f 270.
Bollandisten 91 A. 240 252[1] 363[1] (vgl. Papebroek).
Bologna 187[5] 188[1] 190 f 194.
Bonaventura 144[5] 168.
bonum triplex s. Güter der Ehe.
„bottega" zu Nazareth 64.
Botticelli Sandro 302 304 f.
Bourges 185 229.
Bouts Dierick 324 f.
Brabanter (Maler-)Schule 320.
Brandenburg 215[1].
Bräutigam Marias (Würde) 93 (vgl. Ehe).
Brautring Marias 188 210 297.
Brauttüre 317.

Breipfännchen als Attribut Josephs 324.
Brescianino Andrea del 311.
Breslau 220.
Brettwunder Jesu 13 165 168 332.
Brevier 212 ff 215 f.
Brixen 220 f 240 244.
Broederlam Melchior 325.
Bronzino 301 311.
Brot als Attribut Josephs 308.
Brüder des Herrn s. Fratres Domini.
Bruderschaften 188 195 210 281.
Brügge 224.
Bruno von Asti 98 101.
Bruyn Bartholomäus 320 325.
Buchdruck 87 92 215 217 227 240 283 323.
Büchlein von der Abstammung Marias s. Evangelium de Nativitate Mariae.
Burchardus (De monte Sion) 63 [4].
Burckmair Hans 331.
Burgos, Altar von St Gil 319.
Byzantinische Literatur 79 ff.

Calcasendi (koptisches Kalendarium) 68.
Calvus Johannes O. Min. 249.
Canisius Petrus 249.
Carassus Bernhard O. Carth. 250 [3].
Cardinalis (Glossator) 143.
Carmen super Magnificat 207 f.
Carpaccio Vittore 299.
Carrandsches Triptychon 303.
Cassiodor 67 102.
Castiglione Franziskus Romeo O. Pr. 235.
— d'Olona 295.
Catalogus Sanctorum 168 332.
Cathelini, Fr. Claudius Erem. S. Aug. 233.
Celsus der Philosoph 21.
Celsuskirche in Mailand, Sarkophag 74.
Cerinthianer 17 40 55.
Châlons-sur-Marne 186 228 233 279.
Chartres 176 179 184 f 202 204 248.
Cherchel-Sarkophag 73 [3].
Cherub (Vergleich) 241 365.
Chester-Spiele 285 287.
Chevalier Etienne 319.
— Ulisse (RH) 228.
Cheze-Dieu 229.
Chiemsee 223 244.
Chiquoti Heinrich 200 ff 204 248.
Chiusi 188.
Chorizius von Gaza 115.
Christophorus a Capitefontium 205 [1].
Chromatius von Aquileja, Bischof 6 [1].
Chroniſten, byzantinische 80.
Chronologie der Kindheitsgeschichte Jesu 58 f.
Chrysologus Petrus 19 23 [3] 29 32 46 [1] 48 [2] 51 56 97 252.
Chrysostomus Johannes 18 f 23 26 [1] 28 A. 32 f 35 42 47 49 [1] 50 f 53 [2] 60 80 f 149 273 (vgl. Pseudo-Chrysostomus).
Cimabues' Schüler 179.
Cisterzienser 232.
Citta di Castello 298.
Claudius von Lothringen 250.
Cluniazenser 232.
„cognovit uxorem" (Mt 1, 25) 3 33 53.
Colvenerius 252.
Comes Hieronymianus 96.
Commune Confessoris non Pontificis 192 194 f 231 233 ff 236 ff.
Compostela 231 240.
Conegliano Cima da 301.
Considérations sur St Joseph (Gerson) 203 254 ff.
Correggio 302 312 313 f 326.
Cotignola Francesco 299.
Coventry-Spiele 285 ff.
Cozza-Luzi Joseph 90 [2] 95 [1].
Cranach Lukas, der Ältere 327 330.
Credi Lorenzo di 301 f 307.
Cristus Petrus 319 f.
Crivelli Carlo 302.
Cursur o werld 163.
Cyrillus von Alexandrien 18 28 [1] 32 [3] 40 [2].
— von Jerusalem 18 34 42 67 [2].

Dalmatika auf Bildern Josephs 76.
Dänemark 109 [1] 225 f.
Daniel (Fest der griechischen Kirche) 88.
— von Kiew 63.
Darstellung Jesu im Tempel: Bild 77 116 121 126 182 184 306 325; Spiel 290.
Dauphiné 228.
David als Stammvater Jesu 27 48 130.
— Gedächtnis in der griechischen Kirche 90 93 [1] 95 [1].
— Gerard 324.
— Niketas von Paphlagonien 95 [3].
Davids Sohn (Joseph) 29 131 ff 369.
Davoſt, Buchdrucker von Lyon 332.
Decretum Gratiani 136 ff.
Deïr-el-Moharag 66.
Delehaye 86 ff.
Demut gegenüber der Gottesmutter 52 151 156 257 349 365 f.
Der maget krône 173.
δεσπόσυνοι 26.
Deutschherren 193 [1] 234.
Deutschland 194 256 288 ff.
Didron 118 [2].
Die 228.
Dionysios von Furna Agrapha 118 [2].
Dionysius Areopagita 169.
— Carthusianus 269 f.
Disputation Jesu im Tempel (geistliches Schauspiel) 285.
Dominikaner 214 234 f 237 f 240 f 245 251 346 ff 371 f.
Dornbusch, brennender, des Moses (Vergleich) 243 355 370.
Dosso Dossi 301.

Douai 224 252.
Dreifaltigkeit, irdische 246 259 267 350 370.
Dreikönigespiel 173 ff 284 ff 290 292.
Dreves 231 370.
Drontheim 227.
Duns Skotus 145 ff.
Durandus von S. Porziano 146.
Dürer Albrecht 317 321 323 f 325 328 ff 331.

Ebioniten 17 26 40.
Eck, Dr Johannes 268 270.
Egberti codex 125.
Egerer Fronleichnamsspiel 292.
Ehe, erste, des hl. Joseph 12 15 54 ff 84 159 (vgl. Kinder Josephs).
— mit Maria 3 29 ff 54 57 ff 81 ff 91 99 f 130 f 133 134 ff 204 f 251 253 f 261 f 267 273 317 352 369.
Ehe und copula 29 ff 81 99 f 134 ff.
Ehren (XII honores) des hl. Joseph 109 205 f.
Ehrfurcht Josephs vor der Gottesmutter 52 f 81 ff 132 151 257.
Eichstätt 219 221 238 342 346.
Eifersucht (Josephs) 55[9] 101.
Einsiedeln (Kloster) 105[3].
Eintritt Jesu in Ägypten (Fest) 66 68.
— (Darstellung) 77.
El Aschmunein 66.
Elfenbeinaltärchen, französische 180 328.
Elfenbeinskulpturen 78 112 ff.
Elisabeth-Psalterium 181.
Eltern Jesu 2.
Empfängnis, Unbefleckte, bei Joseph 263 f.
Engelerscheinung an Joseph 3 4 9 11 ff 50 52 f 152 155 170 174 358.
— Darstellung 74 76 78 113 120 122 f 332.
England 96 108 163 166 175 189 194 227 285.
Entziehen des Stabes bei der Auserwählung 12 165 270 286.
Ephrem der Syrer 19 22 28[1] 32 f 42 49[1] 59 67[2].
Epiphanius 18 20 32[3] 33 40 47 53 55 56[2] 58 60[2] 62[3] 169.
— Hagiopolites 65.
— *τῶν καλλιστράτων* (von Konstantinopel) 80 84.
Erbauungsschriften über Joseph 271 f.
Erbtochter (Maria) 28.
Erfurt 219.
Erinnerungsfeier an die Gottesmutter *(σύναξις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου)* 88 f.
Erlauer Dreikönigespiel 175.
— Weihnachtsspiel 290.
Erlösung, Anteil Josephs 101 f 152 265.
„Erlösung, Die", Gedicht 166.
Ermland 219.
Ermoldus Nigellus 123[3].
Esel bei der Geburt Christi 11 171.
Estha 25 (Escha) 56.
Estland 226.
Eusebius von Cäsarea 18 26 55 67[2] 82 84 95 102 169 (vgl. Pseudo-Eusebius).
Eustathius von Antiochien s. Pseudo-Eustathius.
Euthymios Zigabenos 81 f.
Eutychius von Alexandrien 84.
Evangeliarium Hierosolymitanum 88[2] f.
Evangelium 1 ff.
Evangelium de Nativitate Mariae 7 11 102 f 107 159 166 f 168 270 285.
Evora 231.
Exomis (auf Bildern Josephs) 72 74 f 78.

Fabriano Gentile da 304.
Familie, heilige (Bild) 119 183 294 306 ff 326 ff.
— Verehrung 208.
Familienglück Josephs 59 209 243 258 264 329 341 f 344 355.
Faramah 65.
Farfa-Bibel 123 ff.
Fäßchen als Attribut Josephs 308 311.
Faustschlag bei der Vermählung 178 296.
Feiertag (Josephsfest) 212 222 230 233 235 276.
Ferrarius Philipp 250.
Fest der Griechen 85 ff.
— der Kopten 15 68.
— der Lateiner 109 f 188 191 ff 196 f 201 ff 215 ff.
Festlichkeiten am Josephsfest 195.
Feuerholen (im geistlichen Schauspiel) 285 323.
Feuillants 186.
Fiesole, Fra Angelico 294 296 300 f 303 f 306.
— Mino da 302.
Finnland 227.
Fiorenzo di Lorenzo 301.
Flandrische Malerschule 319 f.
Flandrische Ordensprovinz der Observanten 211.
Florentiner Künstlerschule 295 ff 299 304 311.
Florenz 176 ff 187 281.
Floritus Aug. 90[3].
Florus 106[1].
Flucht nach Ägypten: Überlieferung 6 12 16 58 93 154 156 158 f 162 167 171 173 182 f 258 358.
— Darstellung 77 122 126 195 305 325 f.
— Liturgische Feier 89.
— Sinnbildliche Bedeutung 101.
— Spiel 174 f 285 287 290 ff.
fomes peccati s. Begierlichkeit.
Fontanelata 272[1].
Fontevrault, Orden von 233 248.

Fortschritte der Verehrung 259 276 ff.
Fouet Eustathius 250.
Fouquet Jean 319.
Fra Angelico s. Fiesole.
— Bartolommeo 302 306.
— Filippo Lippi s. Lippi.
Francesca Piero della 301.
Francia Francesco 301.
Franciabigio 297 311 314.
Frankfurt 222.
Frankreich 194 207 214 228 237 280 319.
Franziskaner 64 192 208 ff 211 ff 228 ff 232 f 236 f 240 242 243 ff 249 f 252 [1] 298 300 303 343 f 347 356 ff 366 ff (vgl. Observanz).
Französische Bilderbibel, 13. Jahrhundert 323.
— Kindheitssage 161 284 306.
— Schauspiele 175 323.
Fratres Domini 2 30 53 f 56 65 [1] 82 121 (vgl. Kinder des hl. Joseph).
Freiberg, Goldene Pforte 126.
Freiburger Münster 322 324.
Freisen 36 A. 39 [3] 137 [1] 139 [3].
Freising 191 216 220 341.
Freisinger Ordo Rachelis 174.
Frejus 229 [5].
Frommer Glaube (pie credendum) 255 273
Fronleichnamsspiele 285 292.
Fulbert von Chartres 103 157.
Fulda 105.
Fulgentius von Ruspe 18 47 [1].
Furtmeyr Bertold 324 326 328.

Gabrielskirche in Nazareth 63.
Gaddi Angiolo (Agnolo) 176 180.
— Taddeo 176 178 ff 183 296.
Gallien 96.
Gandersheim 103.
Gandulphus 142.
Gap 228.
Garrucci 71 [1] ff.
Gascogne 228.
Gautier de Coinsy 161.
Gebeine Josephs 187.
Gebetbücher 279.
Gebetserhörungen 201.
Geburt Christi, Vorgang 10 11 13 156 171.
— Darstellung 73 f 78 111 ff 114 ff 121 124 ff 175 179 ff 300 ff.
Gehorsam 3 94 97 101 f 151 f 361.
Gelasius, Papst 102 168.
Gelbersdorf 318.
Gelübde der Jungfräulichkeit Josephs 140 148 f 289.
— der Jungfräulichkeit Marias 10 38 136 140 f 144 170 257.
Genealogie Jesu 3 24 ff 83 f 130 185.
Genf 229.
Georg Kedrenos 84.
Gerechtigkeit Josephs 49 ff 81 85 94 97 132 150 f 155 237 265 278.
Germanus, Patriarch von Konstantinopel 55 [3] 80 83.
Gerson Joh. 109 179 189 193 f 198 200 ff 210 222 226 230 232 f 239 243 245 f 247 ff 253 ff 266 ff 273 ff 315 334 f.
Gertrud die Jüngere 155 f.
Geschichte Josephs des Zimmermanns s. Historia Ios. . . . coptica.
Gesicht Marias vom lachenden und weinenden Volk 9 11 173 288.
Ghirlandajo Domenico 297 305.
Giltinger Gumpolt 321.
Giorgio Martini Francesco di 300.
Giotto 176 ff 294 304 333.
Giunta, Buchdrucker von Venedig 234 332 346 348.
Giuseppe dei falegnami, Kirche in Rom 282.
Glasgemälde zu Maihingen 1517: 324.
Glaube Josephs 50 132 156.
Glorie des hl. Joseph 94 243 245 262 ff 268 274 278 359 f 362 ff.
Glossa ordinaria in S. Scripturam 97.
Glyka Michael 84.
Gnesen 227.
Godefried von Admont 150.
Goes Hugo van der 320.
Gomez Alvaro 230.
Gorman, Martyrologium 108 [5].
Goslar 225 [1].
Gossaert Jan 330.
Gotische Kunst 176 293 f 315.
Gottfried von Bouillon 192.
Götzen Ägyptens, stürzend vor Jesus 12 67 122 126 f 156 158 167 174 f 258 270 290 325 328.
Grab Josephs 16 64 f 155 187.
Gralsage 159.
Gran 225 [1].
Granacci Francesco 302.
Granada 231.
Grasse 228.
Gratian von Bologna 136 ff.
— Kardinal 143.
Graziano Hieronymus de Matre Dei 280.
Grefgen, Kartäuser 109 249.
Gregor d. Gr. 18 31 47.
— XI., Papst 195.
— de Gregoriis, Buchdrucker in Venedig 237 347.
— von Nazianz 25.
— von Nikodemien 80.
— von Nyssa (s. Pseudo-Gregor) 55.
— von Tours 55 102.
Greis (s. Alter) 8 11 12 14 15 54 116 158 161 165 175 244 255 269 f 286 293 315 334 350 357 f 360 ff 368 371.
Grimani-Breviarium 322.
Grimouard de St Laurent 76 [2].

Grottaferrata 89 ff 95 [1].
Gründe der Vermählung s. Vermählung.
Grünewald Mathias 323.
Guibertus, Priester 190.
Gürtel des hl. Joseph 186 189.
Güteraustausch, geistiger, in der heiligen Familie 264 274.
Güter der Ehe 37 f 39 [3] 140 352.

Hadrian VI., Papst 277.
Halberstadt 219.
Halle 223.
Hamburg 223.
Handwerk des hl. Joseph 8 11 12 15 20 ff.
Handwerksgerät als Abzeichen Josephs 332 f.
Hannas, Schriftgelehrter 9.
Harlem 224.
Haus Josephs in Nazareth 63.
Havelburg. 225 [1].
Haymo von Halberstadt 22 [6] 97 ff 103 133.
Hebammen bei der Geburt Christi 10 11 16 115 165 f 171 287 f 289.
Hegesippus 169.
Heiligkeit Josephs 254 262 265.
Heiligung Josephs im Mutterschoße 193 243 246 255 263 272 f 352 364.
Heim, Dr Nik. 65 [5] 187 [2].
Heimsuchung Mariä 8 112 120 f 167 257 287 306.
Heinrich, Meister 163 f.
Heinrich II., Evangeliar 123 125, Sakramentar 221 [3].
— III., Evangeliar 125.
Helena 65.
Heli, Vater Josephs 24 ff.
Heliand 103.
Heliodorus von Altinum, Bischof 6 [1].
Heliopolis 65 167.
Helvidius 30 53.
Hemessen Jan van 329.
Herbergsuchen in Bethlehem 162 287 289 292.
Herlen Fritz 321 325.
Hermann von Valenciennes 159.
Hermopolis (Ägypten) 12 66 f 158.
Herodes d. Gr. 26.
Herodesspiel 174.
Herr der Welt, Joseph 267.
Hessisches Weihnachtsspiel 289 291.
Hieronymianum Martyrologium s. Martyrologium.
Hieronymiten 234.
Hieronymus 18 f 26 28 [1] 34 45 47 [7] 51 53 [2] 56 f 60 [2] 62 [2] 79 82 97 240 (vgl. Pseudo-Hieronymus).
— Briefwechsel mit Chromatius und Heliodorus 6 [1] 157.
— Graziano de Matre Dei 280.
Hierosolymitanum Evangeliarium 88 [2] f.
— Officium 193.
Hilarius von Poitiers 18 23 [3] 25 28 [1] 33 47 53 [3] 55 60 97 101.
Hildesheim 225 [1].
Hildesheimer (Kunst-)Schule 125.
Hillegart, Magd 291.
Himmelsglorie Josephs s. Glorie.
Himmelsleiter (Vergleich) 83 130.
Hinkmar von Reims 100 138.
Hippolyt von Rom 55 60 84.
Hirtenspiel 173 288 ff.
Hirtenstab als Abzeichen Josephs 73 f.
Historia Iosephi fabri lignarii coptica 15 f. 68 f 84 274 f.
Historia scholastica 148 158 258 269 f.
— Lombardica 166.
Hohenbudberger Altar 316 f 320 326 333.
Höhle zu Bethlehem als Geburtsort Christi 10 11; auf Bildern 115 179.
Holbein der Ältere 320 f 325.
— der Jüngere 324.
Hoeltzel Hieron., Buchdrucker in Nürnberg 242 345.
Holzschnitt 317 327 f 332.
Holzspaltender Joseph 312 324.
Homiliarium Karls d. Gr. 19 [1] 96 f.
Honestasse 162 [1].
Honorius von Autun 158 165 [3] 169.
Horae privatae 279.
Hroswitha von Gandersheim 103 157.
Hugo von St Cher (a S. Caro) 149 151 158.
Hugo von St Viktor 129 134 ff 138 141 168.
Huguccio 143.
Hut (beim Josephsbild) 179 184 f 316 318 ff 320 333.
Hymnen auf den hl. Joseph 223 ff 228 f 231 ff 242 ff 337 [1] 338 365 ff.

Ignatius von Antiochien 45 169.
Infantia Salvatoris, liber de (latin.) 6 160 261 269 f.
— Evangelium de (arab.) 7 65 ff 164 [2].
Innocenzo da Imola 313.
Innozenz VIII., Papst 188 214.
Irenäus 18.
Isidor de Isolanis 69 235 241 [3] 272 ff 280 332.
— von Sevilla 18 22 24 36 [1].
Issachar, Hoherpriester 117 [3].
Italien 96 175 195 214 229 f 280 284 295 ff 319.
Itinerantium Missale 217 [1] 345.

Iacobi min. Protevangelium s. Protevangelium.
Iacobus, frater Domini, Sohn Josephs 2 54 84 95 98 [7] 102 f 121 124.
— sein Fest in der griechischen Kirche 90 93 [1] 95 [1].
Jakob, Mönch von Kokkinobaphos 81; Illustrationen 117 ff.

Jakob, Patriarch (Vergleich) 243 354.
— Vater Josephs 24 ff.
Jakobiten 88 [2].
Jakobus von Viriaggio (de Voragine) 166.
Jerusalem (Liturgie) 87; (lat.) 192 f.
Jesseswurzel 356 366.
Jesuskind, getragen von Joseph 122 184 328 f 333.
— geführt von Joseph 331.
Joachim bei der Vermählung 286 296 318.
Joachim-Verehrung 80 195 215 222 232 281 331.
Joest Jan, von Harlem 325.
Johann VII., Papst 116.
— von Berry, Herzog 202 260.
Johannes der Evangelist 1.
— der Täufer (Rang) 264 f.
— Major 269.
— Teutonikus 142 f.
— von Avila 269.
— von Damaskus 83 93 [1] 130 169.
— von Fano 271 f 280.
— von Konstantinopel, Diakon 90 [3].
Johannesknabe und Jesuskind 167 307 310 314 329.
Johanniter 193 216 234 341.
Joinville 186 189.
Josaphattal 64.
Joseph der Hymnograph (oder Melodos) von Sizilien 86 f 90 f.
— Studita 91.
— von Afrika, Mönch 106 ff 191 [3].
— von Ägypten, Patriarch 61 133 152 f 243 274 345 354 369.
— von Antiochien, Martyrer 106 ff 223 [3].
— von Grottaferrata 91.
Iosephina (Gedicht Gersons) 206 f 256 [1].
Josephsbild, selbständig 183 331.
„Josephsehe" 36.
Josephsorden, toskanischer 281.
Iosephus comes 62.
Josephus (Flavius) 169.
— von Freising, Bischof 191.
Jugendgeschichte Jesu 12 f (vgl. Kindheitsgeschichte; Infantia).
Julian der Apostat 21.
— Pelagianer 24 37.
Jungfrauen als Gefährten Marias 8 11 12 160 162 167 171 177 f 357.
Jungfräulichkeit Josephs 52 ff 82 91 f 98 131 139 ff 147 ff 165 170 255 333 341 f 357.
Jungfräulichkeitsgelübde s. Gelübde.
Justinus Mart. 18 21 49 [1] (vgl. Pseudo-Justinus).
Juvenal, Bischof 169.
Juvencus, Dichter 28 [1] 49 [1].
„Iuvenis cum virgine" (Is 62, 2) 98 346 363 366.
Kamaldulenser 232.
Kahrié Dschami 117 [2].
Kajetan Thomas de Vio, Kardinal 234 238 241 269.
Kaisersheim 232 [1].
Kalabrien 87 89.
Kalendarien 68 85 [4] 212 ff 215 ff 344 347.
Kalkar, Altar 326 330.
Kammin 225 [1].
Κανών (= liturgischer Hymnus) 85 [4].
Kanon des griechischen Josephsfestes 90 ff.
Kapellen des hl. Joseph 186 ff 190 f 195 210.
Kapharnaum 11 13.
Kappe s. Mütze.
Kapuziner 280.
Karmeliter 92 [1] 191 [5] 192 ff 214 221 f 229 232 238 ff 242 f 281 332 345 f 351 ff 365 f.
Kartäuser 232 250.
Kassiodor s. Cassiodor.
Katakomben 71.
Katalonien 231.
Kaufmann von Valencia 208 275.
Kedrenos s. Georg.
Kellner (Heortologie) 68 [3].
Kenntnis der göttlichen Empfängnis Marias 52 81 132 151 156 257.
Kerze, brennende, als Attribut Josephs 156 302 320 322.
Keuschheit Josephs 50 151.
Kindelwiegen beim Weihnachtsspiel 289 ff.
Kinder des hl. Joseph 8 82 [1] 84 95 (vgl. Fratres Domini, Iacobus min.).
Kindheitsgeschichte Jesu im Evangelium 1 ff; apokryphe 4 ff 6; 159 160 ff 171 f 261 269 f 283; Darstellungen der 76 177.
Kirchen Josephs 190 282.
Klara-Altar in Köln 181.
Kleidung Josephs 72 ff 112 ff 177 ff 184 f 292 296 302 315 316 ff 319 ff 332.
Klemens VII., Papst 201.
Kleophas (Klopas-Alphäus) 56 82 256 f 288 f.
Kniender Joseph bei der Geburt 180 f 300 ff 319 ff.
Kochaba 26.
Köln 218 f 239 247 281; Kunst 125 176 181 316 324 350.
Kommemoration des hl. Joseph 218 f 221.
Konrad von Fußesbrunn 163 173.
Konstantinopel 86 ff.
Konstanz 216 ff 236 341 345.
Konzil von Konstanz 194 203 ff 215 226 293; von Trient 215 223 240 253 335.
Kopenhagen 225.
Kopten 15 65 ff 274.
Koskam (Koß) 66.
Kosmas der Hymnograph 93 [1] 169.
Krakau 227.
Kreuzzüge 63 185 192.

Kriſt (Gedicht) 103.
Krumbacher Karl 91 A.
Kulmbach Hans v. 325 331.
Kult des hl. Joſeph, Wert desſelben 278.
Kynewulf 103.
Κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων 88; *προπατόρων* 88 f.

Langres 229 244.
Languedoc 228.
Lateran-Sarkophage 73 [3].
Laterne als Attribut Joſephs 321 ff.
Laurentiuskloſter in Lüttich 195 ff 224 226 337 ff 344.
Lauſanne 184 220.
Leander, Biſchof 18 22 24.
Lebus 227.
Legenda aurea 166.
Lehrer der Heiden (Joſeph) 172; der Weiſen 171.
Lektionen 212 220 f 227 f 231 239 ff.
Le Mans 229 [5].
Leo I., Papſt 136 f.
— X., Papſt 249.
Leon 231.
Leviratsehe 25 ff 82.
Leyden Lukas van 331.
Libanius 21.
Liber de infantia Salvatoris ſ. Infantia Salvatoris.
— de Ortu Virginis ſ. Evangelium de Nativitate Mariae.
— homiliarius ſ. Homiliarium Karls d. Gr.
Libri Girolamo dai 313.
Lichter bei der Geburt Chriſti 162 285 322 f.
Lichtmeßſpiel 291.
Liechtenſtein Peter, Buchdrucker in Venedig 216 [2] ff 234 340.
Liegende Maria auf Weihnachtsdarſtellungen 113 ff 179 f 324.
Lilie (= Jungfräulichkeit Joſephs) 131 177 315 318 f 330 332 333.
Limburg a. d. Lahn 185.
Limoges 229.
Lincense Breviarium 229.
Linköping 225 ff.
Linz 282.
Lippi, Filippino 305.
— Fra Filippo 301 307 314 [4].
Litanei 191 274 278.
Liturgie, griechiſche 85 [4].
Livland 226 f.
Lochener Stephan 321.
Loches 229.
Logothetes = Simeon Metaphraſtes 84.
Lorenzo da Viterbo 296.
Loreto 189.
Loſentſcheid bei der Vermählung Joſephs 10 15 91 164.
Lothringen 229.
Lotto Lorenzo 313.
Löwen 211 225 237 252 f.
Lübeck 225 [1].
Lucot 193 211 [3] ff 242.
Ludolf von Sachſen 153 f 167.
Ludwig XII. von Frankreich 230.
— XIV. von Frankreich 186.
Luini Bernardino 298 f 301 306 315.
Lukas, Evang. 1 2 24 ff.
Lund 225 227 244 362.
Luther Martin 269 [4].
Lüttich ſ. Laurentiuskloſter.
Lyon 228.

Macht des hl. Joſeph 241 258 f 263 266 268 278 344 352 [1] 364 f.
Madonna au basrelief 309; del sacco 311; della scodella 313 f.
Magdeburg 225 [1].
Magier 11 (vgl. Anbetung).
Mailand 194 229 f 348 f.
Mainardi 297.
Mainz 219.
Malerbuch vom Berge Athos 118 ff.
Manichäer 36.
Mantel Joſephs (Reliquien) 187.
Mantegna 306 312.
Margareta von Valois 285.
Maria ſ. Ehe mit Maria.
Maria Iacobi 55 f 82.
Mariä Geburt (Feſt) 80 166 f 250.
Maria ad praesepe zu Rom 116.
— Antiqua zu Rom (Fresken) 116.
— dell' Anima zu Rom 311.
— dell' Arena zu Padua (Fresken) 176 ff 180 294.
— del Reno, Auguſtinerkongregation 194.
— Maggiore zu Rom (Moſaiken) 76 f.
— Novella zu Florenz 297.
— Nuova zu Florenz 320.
Mariage Nostre Dame (Dichtung) 161.
Marienbrunnen zu Nazareth 63.
Marienleben ſ. Evangelium de Nativitate Mariae; Dichtungen 103 157 159 ff; Bilderzyklus 112 118 176 ff 294 297 317 325.
Markus, Evangeliſt 1.
Markuskirche von Venedig 117 315.
Markuskloſter in Florenz 300.
Marmoutiers 229.
Maroniten 88 [2].
Marracci 91 A.
Martinov 86 91 [1].
Martyrer (Joſeph) 196 f.
Martyrologium 104 ff 192.
Martyrologium Hieronymianum 5 f 104 ff 193 223 [3].
— Usuardinum 108 ff 198 226 249.
Maſaccio 304.
Maſolino 295.
Mäßigung Joſephs 50.

Massys Quintin 320.
Matareah 65 f.
Maubeuge 224 252.
Maximus von Turin 18 31.
Mayer Sebald, Buchdrucker 217 341 351.
Mazzolino Lodovico 312.
Medici 281 305.
Meditationes vitae Christi 153 f 167 179 269 280 300 f 303 307 314 315 328.
Meißen 223 239 f.
Meister der Glorifikation Mariä 320; des Marienlebens 316 320 325; der heiligen Sippe 320 331; des Todes Mariä 327.
Melchiten 88 [2].
Meldorf (Dithmarschen) 181.
Memling Hans 320 325.
Memphis 66.
Menäen 85 [4] 92 ff.
Menologium des Basilios Porphyrogennetos 87 f 95 115 117.
Merseburg 225 [1].
Messen zum hl. Joseph 198 201 f 212 221 236 337 [1] 339 ff.
Metaphrastes Simeon 84.
Metz 225 [1].
Michael von Atriba s. Synaxarium.
— Glyka 84.
Michelangelo 309 329.
Minden 225 [1].
Mindorf (Mittelfranken) 324.
Minimi des hl. Franz von Paula 234 239 f.
Missalien 212 f 215.
Mittelrheinischer Meister um 1400: 320.
Monaco Lorenzo 303.
Monza, Ampulla 115.
Morel Gall 351 370.
Mosaiken von Maria Maggiore 76 ff; von S. Marco zu Venedig 118 ff.
Mostaert Jan 327.
Mozarabischer Ritus 230 f.
Münster 225 [1].
Münsterbilsen 224.
Musikanten bei der Vermählung 179 296 ff.
Mütze beim Josephsbild 181 f 184 f 320 324.
Mysterienspiel 284 ff.

Nährvater Jesu 41 362.
Name Joseph 132 152.
Namensbedeutung 94 [2] 148 362 364.
Namenspatron 190 f.
Namensverwandte Josephs 152 f.
Narbonne 228.
Naumburg 225 [1].
Nazaräer 26 169.
Nazareth 62 ff 186; Heimat Marias 1 2 12 107 171 357; Aufenthalt Josephs 1 2 171 257.
Nevers 229.
Nicolettus Paulus Venetus 263 [1].
Niederlanden 166 223 f 252 315 ff 319 ff 327.
Niederrheinischer Meister (vor 1390) 179.
Nikephoros Kallistos Xantopulos 55 65 84.
Nikolaus von Dinkelsbühl 268.
— von Lyra 150.
Nilus 18 53 [2].
Noe (Vergleich) 243 352.
Nordische Kirchen 225 244.
Nordisches Offizium 244 247 360 ff 368 f.
Norwegen 227.
Notre-Dame zu Paris 176 189 202 f.
Nürnberger (Künstler-)Schule 327 f.

Oberufer (Weihnachtsspiel) 293.
Obervellach in Kärnten 330.
Observanz des Franziskanerordens 210 ff 230.
Ochs und Esel bei der Geburt Christi 11 113 171.
Odense 225.
Odorikus (de Foro Iulii) 63 [4].
Offenbarung über die gegenseitige Jungfräulichkeit 140 145 156 170.
Offizien des hl. Joseph 193 f 196 ff 201 ff 212 ff 221 233 ff 239 ff 271 337 351 ff.
Olivetaner 232.
Olivier Konrad 271.
Olmütz 225 [1] 252.
On (Heliopolis) 65 167.
Onuphrius (Vita) 70.
Opus imperfectum in Matth. 22 32 53 [2].
Orcagna 176 178 180 297.
Origenes 5 18 27 32 f 40 f 44 53 [2] 54 59.
Orleans 248.
Orosius 169.
Or San Michele 176.
Orvieto 188 [1] 192.
Osnabrück 225 [1].
Ostrog (Wolhynien) 88.
Otfried von Weißenburg 103.
Otto III., Bilderhandschrift 123 125.

Pacher Michael 320.
Paderborn 225 [1].
Palästina 87 f. 185 f.
Palladius 67.
Palliotto von S. Ambrogio in Mailand 125 [2].
— von Salerno 123 ff.
Pallium als Abzeichen Josephs 74 76.
Palma Giovane 301.
Palme, sich neigend auf der Flucht nach Ägypten 12 67 158 183 306 313 326.
Panselinos Manuel 118.
Papebroek 91 106 f 212 f 245 f (vgl. Bollandisten).
Paphnutius 70.
Paradieseswächter 243 353 365 370 (vgl. Cherub).

Paris 218 228 233 237 344.
Parma 195.
Parvi, Kantor von Chartres 204.
Paschasius Radbertus 97[2] ff.
Passau 216 f 340.
Passionale 165.
Patmos 87 89.
Patriarch (Titel des hl. Joseph) 3 94 130 236 262 265 340 ff 343 345 f 352 364 368 f.
Patriarchenfest der griechischen Kirche 89 f.
Patrignani 272[1].
Patron (Joseph) 190 258 f 263 266 274 361 367.
— des Adels 260.
— der Arbeiter 260.
— der christlichen Ehe (Familie) 260 273.
— der Gilden und Zünfte 227 281.
— der Jungfräulichkeit 195.
— der Kirche 205 251 260 276 ff 335.
— der Priester 343.
— des guten Todes 202 261 275.
Paul III., Papst 249 251 f.
— IV., Papst 190.
— Warnefried s. Warnefried.
Paula 62[4].
Paul-Eremiten 234 242.
Pelagianer 36 ff.
Pelbart von Temesvar 264 ff 270.
Perigueux 228.
Perikopenordnung 96.
Perugia 188 210 281 311; Sarkophag 74.
Perugino 210 297 f.
Peruzzi Baldassare 306.
Pesellino 301.
Pestsegen 279[1].
Petrus Abälard 139[3] 141 144 148 151 168.
— de Aquila 144 f.
— Auratus (Pierre Doré) 250 ff.
— Burgundio, Cölestiner 201.
— Casinensis diac. 62[5].
— Chrysologus s. Chrysologus.
— Comestor (Manducator) 148 158 269.
— Damiani 98 147.
— Lombardus 138 ff.
— de Natalibus 168 332.
— von Poitiers 141 255[2].
— de Riga 148[1].
— Suchenwirt 183.
Pflegevater Jesu 42 f 48.
Pfülf 70[2] 279[1].
Philes (Phylax Thebaidos) 66.
Philipp der Kartäuser 169[1] 172 f 282[2] 288 291.
Phokas Johannes, von Patmos 63.
Photius 82 91 A.
Pinturicchio 301 f 306 307 f 314[4].
Pisani 179.
Pisano Vittore 304.
Pitra, Kardinal 91 A.
Pius V., Papst 97 190 240.
Pius IX., Papst 214.
Plaine 91 A 104 ff.
Pleydenwurf Hans 321.
Polemik gegen nachlässige Verehrer 273 275.
Polen 227.
Pontormo Jacobo da 311.
Portugal 231.
Präfationen 230 238 f.
Prag 216 219 340.
Prämonstratenser 233 236.
Prato, Kathedrale 176.
Predigten 204 f 209 f 279.
Preßburger Weihnachtsspiel 293.
Priesterstand Josephs 15.
Privilegien Josephs 16 254 ff 262 264 f.
Privilegium dignitatis 70.
Proclus 49 53.
Prophetenspiel 174 283 ff 290 323.
Proprium Sanctorum 212 216 218 f 221 340 f 344 347.
Protevangelium Iacobi minoris 5 6[1] 7 ff 54 80 84 103 112 117 159.
Provençalische Kindheitsgeschichte 163.
Provence 228.
Provincia S. Iosephi (Flandern) 211.
Prüfung Josephs 8 f 11 49 ff 81 f 97 151 179 286 289.
Prüfungswasser 9 11 112 120 287.
Pseudo-Afrikanus 32[3].
—-Albert d. Gr. 228 242.
—-Athanasius 19 32[3] 45[3] 51[1] 53.
—-Augustinus 19 25 49[1] 174 221 240 245.
—-Basilius 19 31 32 45[3].
—-Beda 62[5].
—-Bonaventura s. Meditationes vitae Christi.
—-Chrysostomus 19 32[3] 41 45[3] 46 51[1] 55[9] 60[2] 83[3].
—-Eusebius (von Alexandrien) 19 53[3] 67[2].
—-Eusebius' (von Cäsarea) Kalender 6[1].
—-Eustathius von Antiochien 20.
—-Gregor von Nyssa 19 f 32[3] 84.
—-Hieronymus 62[5] (vgl. Martyrologium Hieronymianum, Evangelium de Nativitate Mariae).
—-Justinus 41[3].
—-Matthäusevangelium 5 10 f 66 103 107 157 ff 169 ff 172 f 261 269 f 283 285.
—-Origenes 19 29 31 40[2] 45[3] 46[1] 52 67[2] 96 f 149 197 231 239 ff 245 251.
—-Theophilus 23[3] 169.
Puy-le-Dôme, Sarkophag 74.

Quaresmius 64.
Quelle auf der Flucht nach Ägypten 12 66 313.
Quétif-Echard 272[2].

Rabanus Maurus 97 ff 149.
Rabula-Handschrift 111.
Rachels Klage 174.

Radolt Erhard, Buchdrucker in Augsburg 217 ff 340 345 351.
Raffael 298 304 309 329.
Ramenghi (Bagnacavallo) 311.
Rang des Josephsfestes 192 194 212 f 220 223[5] 225 ff 231 233 235 274 347.
Ratzeburg 225[1].
Räuber bei der Flucht nach Ägypten 162 164 167 172.
Ravenna 111 ff.
Redwitz Christoph Friedrich v. 271.
Regensburg 108 216 219 221 238 341 f 349 351 ff 365 f; Kunstschule 124 f.
Reichenau 97 104 123 125 181.
Reimoffizien 212 f 225 f 242 ff 337[1].
Reims 108 184 203 228 248 345.
Reinheit Josephs 85 94 237 243 256 262 266 367.
Reise nach Bethlehem 9 11 113 f 121 124 162 182.
Reisegepäck 121 124 182 306.
Reliquien des hl. Joseph 185 ff.
Remigius von Autun 98 ff.
Renaissance 176 ff 293 f 316 323.
Reval 226.
Revue Bénédictine 106.
Reyser Mich., Buchdrucker in Eichstätt 341.
Rheinau 105.
Richard von Middletown (a Mediavilla) 145.
Richelieu 186.
Ricoldus (de Monte Crucis) 63[4].
Riga 226 f 244 f 361[1] f 368.
Ringanstecken (Vermählung) 160 177 f 287 295 318.
Ritterorden 193 234.
Robbia Andrea 301.
— Giovanni 301 304 313.
— Luca 301 f.
Robert von Borron 159.
Rocchi Ant. 90[2].
Roeskilde 225.
Rolandus Bandinellus 142 f.
Rom 187 f 211 ff 215 228 237 281 347.
Romanae curiae ritus (usus) 211 ff 228 ff 344 367.
Romano Giulio 311.
Roselli Cosimo 304.
Rosenheimer Dreikönigespiel 292.
Rosenkranz zum hl. Joseph 271 278.
— (Abzeichen Josephs) 317 325 f 333.
Rosselino 302.
Rossi Giov. B. de 71[1] 73.
Rouen 203 248.
Rückkehr Josephs zu Maria (Spiel) 287.
— von Ägypten (Bild) 122 127 183 314.
— vom Tempelfeste (Bild) 183.
Rudolf von Hohenems 173.
Rufinus, Kirchenschriftsteller 67.
— Magister 142.
Ruhe auf der Flucht 313 f 326 ff.
Rupert von Deutz 129 ff 236.
Rußland 88.
Rykel Dionysius O. Carth. 269 f.

Sabaskloster bei Jerusalem 87 f.
Sachs Hans 292.
Saccon, Buchdrucker von Lyon 332.
„Sacra Conversazione" 299 312 f 315 330.
„Sacramentum Christi et Ecclesiae" (bei der Ehe) 134 137 ff 142.
Säge als Attribut Josephs 78 119 314.
Saintes 229.
Sakch German 221 240 242 341 f 350.
Salome, Hebamme 10 11 16 113 ff 116 121 162[1] 285.
Salzburg 216 f 340.
Sämann (Schnitter) bei der Flucht 162 285 306.
Sarkophage 72 ff.
Saronno 298.
Sarto Andrea del 297 306 311 314[4].
Savoldo 301.
Säwulf, Pilger 63[2].
Schauspiel, geistliches 173 ff 282 ff 323 ff 334.
Schiffbrüchige, gerettet durch Joseph 280.
Schlafender Joseph bei der Geburt Christi 115 180 f 302 324 329 f.
Schleswig 225[1].
Schlüssel des Paradieses 264.
Schmerzen und Freuden des hl. Joseph 280.
Schmied (Joseph) 20[1] 22 f.
Schongauer Martin 321 326 328 333.
Schottland 227.
Schriftlesung beim kirchlichen Stundengebet 96.
Schule des hl. Joseph zu Mailand 230.
Schützer Marias 273.
— der Ehre Marias 45 f 341 348 361.
— der Jungfräulichkeit Marias 53 352.
— der Ehre Jesu 47.
Schwäbischer Meister um 1520: 318.
Schwarz Martin 321.
Schweden 225 ff 361[1] 368.
Schwerin 223.
Scorel Jan van 329 f.
Sedulius Skotus 102.
Segnungen (benedictiones) des hl. Joseph 274.
Segovia 231.
Seitz, Kartause in Steiermark 173.
Selden Johann 68.
Semur en Auxois 189.
Sens 203 228 248.
Sequenz 219 228 238 f 337[1] 349 f.
Sergiusbasilika in Alt-Kairo 66.
Serviten 190 ff 250.
Sesto Cesare da 308.
Severa-Grabmal 71 f 75.
Severino Lorenzo di S. 314[4].

Sevilla 231.
Siena 187[4] 298 300 302 307 311 322.
Signorelli Luca 307 f.
Silberschrank von S. Annunziata zu Florenz 294 300 303.
Silecius Johann Martin, Erzbischof von Toledo 231.
Simeon, Sohn Josephs, Bischof von Jerusalem 84 95 (vgl. Fratres Domini).
— Metaphrastes oder Logothetes 84.
Simon Fidatus von Cascia 155.
Sippe, Heilige 222 294 330.
Sisteron 228.
Sitten 225[1].
Sitzender Joseph bei der Geburt Christi 115 303.
Sixtus III., Papst 76.
— IV., Papst 211 214.
Skara 227.
Slaven 87 f.
Sodoma, Maler 311.
Soissons 229[5].
Solario Andrea 305 312 314.
Sonntag der heiligen Väter 88.
— der heiligen Vorväter 88.
Sotine, Stadt in Ägypten 12.
Sozomenus 67 102.
Spanien 230 ff 234 245 252 284 319 371 f.
Spanisches Dreikönigespiel 175.
Speier 220 245 363[1].
Spoleto 301.
St-Denis 185.
St-Dié 229.
St Florian 198 116 339 f.
St Gallen 105 108.
St Gallener Weihnachtsspiel 288 290.
St-Loup du Nord 185.
Stab Josephs (Reliquie) 187; als Abzeichen Josephs 76 305 315; blühender als Abzeichen Josephs 183 282 295 ff 315 318 330 f 333.
Stabwunder bei der Vermählung 7 f 11 12 14 84 91 f 118 f 160 162 164 170 177 f 241 245 257 261 286 288 357 361.
Stabzerbrechen der Freier 178 295 ff 318.
Stall von Bethlehem 11.
Stavelot 108.
Steinigungsstrafe für Maria 46 49.
Sterbepatron (hl. Joseph) 202 261 275.
Stern bei der Geburt Christi 11 180.
Sterzinger Weihnachtsspiel 288 f 291.
Stock (Gehstock, Krückstock) als Abzeichen Josephs 179 181 184 f 305 315 317 319 f 331 333.
Stotzingen Hans 318.
Strabo s. Walafried.
Straßburg 216 220 222 236 245 341 363.
Strengnäs 225 227 244 362.
Stuchs Georg, Buchdrucker in Nürnberg 216 ff.
Süddeutschland 216 ff 339 ff 342.
Summa de donis S. Ioseph 272 ff.
Summa Sententiarum (sog. Hugo von St Viktor) 141.
Sunter Jakob 318.
Sykomore von Matareah 66.
Symbolische Schwestern (4) im geistlichen Schauspiel 284.
Synaxarium 85[4] ff; koptisches (des Michael von Atriba) 66 ff; von Konstantinopel 86 ff.
Σύναξις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου 88.
Syrische Kirche 88.

Tabulae Capponianae 88.
Tadel Marias s. Vorwürfe.
Tag des Josephsfestes:
26. Abib 15 68 70[2];
Sonntag nach Weihnachten 85 ff;
19. März 104 ff 192 194 198 204 211 ff 216 ff 227 230[3] 233;
20. März 223[3];
Oktav von Mariä Lichtmeß (9. Februar) 194 203 f;
Adventsquatemper 194 201 ff;
15., 16. oder 17. Januar 196 226;
13. Juli 197;
9. oder 10. Dezember 204[1].
Tamiathin 65.
Tarazona 231 239.
Taube, Zeichen der Auserwählung 8 11 12 15 119 160 170 178 296 318 330 357.
Täuschung des Teufels 45 f 81 83 132 146 352 366.
Tegernsee 232[1].
Tempelvorhang, gefertigt durch Maria 8 11.
Terlan 318.
Tertullian 31.
Thebais 66.
Theodor, Papst 116.
Theodoretus 56 67[2].
Theodorus Studita 91.
Theodotus von Ankyra 19 31 45 47 49[1] 53.
Theophilus (s. Pseudo-Theophilus) 273.
Theophylaktos von Achrida 81 f.
Theotokion 86 A. 91 A.
Thomas von Aquin 144 146 149[1] ff 275.
— de Vio s. Kajetan.
Thomasevangelium 5 160.
Tintoretto 315.
Tiroler Meister um 1500: 318.
Tischendorf 69.
Tod Josephs: Zeit 4 35 60 f 84 154 196 258; Art 16 359 f 372; Fest 194 205.
Toledo 230 f.
Totenerweckung durch Joseph 13.
Toul 223.
Tours 229 248.
Touraine 229.
Towneley-Spiele 285 f.
Traversari Ambrosius 187.
Trient 223.

Trier 108 223.
triplex bonum s. Güter der Ehe.
Trithemius Johannes 218 241[1] 246 f 271 345 351.
Trombelli 187[2] 57[2].
Trophime, St, zu Arles, Sarkophag 72.
Tropus 198 338.
Troyes 229[5].
Tugenden Josephs 50 151 170 254 262 (vgl. Gerechtigkeit).
Tunika auf Bildern Josephs 72 ff 114.
Tuskulum 187[7].
Typikon 85[4].
— von Jerusalem (St Sabas) 87 f.
— von Konstantinopel 87 f.
Typus des hl. Joseph 75 114 127 133 314 ff 332 f.

Umbrische Malerschule 297 f.
Unbärtiger Joseph 308 f 312.
Ungeschicklichkeit Josephs im Handwerk 13.
Ungewißheit über Marias Empfängnis 51 81 101 151 155 171 349.
Unglaube Josephs 49[1].
Universität Paris 200.
Unschuldige Kinder-Spiel 174 285.
Unverweslichkeit Josephs 16.
Upsala 227.
Usuard 106[1] 108 f (vgl. Martyrologium).
Uta-Evangeliar 125[2].
Utrecht 109 223 240.

Valencia (Kaufmann) 208 275.
Valentinskatakombe 116.
Valladolid 231.
Vasari 311.
Vater Jesu 2 40 ff 93 209 258 262 266 f 366.
Väter Josephs 24 ff 356.
Vater aller Christen 244 268 362.
Velasco da Coimbra 302.
Vellert Dierick 322 327.
Venezianer, adeliger, als Verehrer Josephs 275; Malerschule 305.
Verceil 229.
Verdacht, schlimmer, Josephs über Maria 8 11 49 ff 81 f.
Verdun 225[1].
Verheißungen der Josephsverehrung 70 197.
Verhör Marias vor Joseph 55[9] 104 119 f 286 f.
— vor dem Hohenpriester 9 287 (Spiel).
Verkündigung Marias am Brunnen 8 11; im Gemach 8 11.
— der Geburt Christi an die Hirten 179 181.
Verkündigungskirche in Nazareth 62[4] 63.
Verkündigungsspiel 173 286.
Verlöbnis 30 ff.
Vermählung Josephs 8 10 12 159 f 165 169 f 242 257 357 361.
Vermählung Josephs, Darstellung der 74 f 118 f 123 f 177 f 294 295 ff 316 ff 332.
— Gründe der 44 ff 81 97 131 132[2] 135 f 139 f 146 f 156 164 244 257.
— Kult der 109 f 194 205 233 247 ff.
— Spiel der 284 286 288 290 292.
Veronese Bonifazio 305.
— Paolo 305.
Verrocchio 314[4].
Versiegeltes Buch 46 83 91.
Verwandte des Herrn s. δεσπόσυνοι.
Verwandtschaft Josephs mit Maria 28 85 97.
Vesterås 225 f 244 362.
Vicenza 210.
Vich 231.
Vigil von Weihnachten s. Weihnachtsvigil.
Vinci Leonardo da 298 304 308 f.
Vinzenz von Beauvais (Bellovacensis) 6[2] 166.
— Ferrerius 208 269 275.
Vita B. Mariae V. et Salvatoris rhythmica 169 283.
Viterbo 296.
Vogt P. 24 ff.
Völkerwanderung 96.
Volksandacht 279 ff.
Vorbild der Apostel 60 101; der Kirche 48 244 273 362.
Vorbilder des hl. Joseph 243.
Vorhölle, Joseph in der 209 274 272.
Vorrang Josephs im allgemeinen 94 266 ff 274; vor den Aposteln 274; vor den Engeln 254 274; vor allen Geschöpfen 254; vor Johannes dem Täufer 264 f.
Vorwürfe Josephs gegen Maria 8 104 112 114 119 f.
Vorzüge Josephs 152 204 253 ff 261 ff 348 f (vgl. Ehren, Privilegien).
Votivfeier 201 ff 204 215 ff 222 229 239.
Votivmesse 248 344; contra infamiam malorum hominum 198 216 ff 228 236 339 ff.

Wace, Maistre 159 161 163.
Wadding Lukas 250.
Wadstena 226.
Wagenereck Simon 91 A.
Walafried Strabo 97 ff 105 123[3] 149.
Walter von Mortaigne 141[4].
— von Rheinau 172.
Warnefried Paulus Diakonus 19[1] 96 f.
Weigerung zur Ehe mit Maria 8 160 170.
Weihnachtsfest der Griechen 88 ff.
Weihnachtsspiel 173 ff 284 ff 288 ff 323 f.
Weihnachtsvigil 19 52 96 123 208 239 241 251.
Weingärtner (Joseph) 185.
Weisheit Josephs 50 151 264.
Werden 108 220.

Werdener Elfenbein 78 114; Kalendarium 108.
Werkstätte des hl. Joseph (Kirche) 64 186.
Werner, schwäbischer Dichter 172.
Wernher, Priester und Dichter 159 176 f.
Westfälische Schule 316 f 320.
Weyden Roger van der 324.
Wiederfinden Jesu im Tempel 74 121 127 183 306.
Wilhelm von Auxerre 144 f.
Willibald, hl. 62 [4].
Wimpfeling Jakob 220 222 245 f 326 332 363 ff 369 f.
Windeln des Herrn 188.
Windesheimer Kongregation 233.
Winterburger Johannes, Buchdrucker in Wien 216 [2] ff 340.
Witwer (hl. Joseph) 7 160.
Woensam Anton 330.
Wolsey-Evangeliar 322.
Worms 220.
Wunder der Weihnacht 158 f 165 171.
Würzburg 225 [1].
Wynrich Hermann, von Wesel 181.

Ximenes de Cisneros, Kardinal 230 ff.

Zacharias, Vater des Täufers, sein Tod 5.
— Hoherpriester 7 119 f 296.
— von Goldsborough (Chrysopolitanus) 149 154 [2].
Zeitblom Bartholomäus 320 f.
Zelomi, Hebamme 11 113 [2].
Zeuge der Jungfrauschaft Marias 47 273.
Ziboriumssäulen von S. Marco 117 ff.
Zigabenos s. Euthymios.
Zimmermann (hl. Joseph) 2 8 11 12 15 20 ff 172.
Zweifel Josephs betr. Marias 9 49 ff 81 f 101 151 154 171 257 349 f 358.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT690.S4 C001
DIE VEREHRUNG DES HL. JOSEPH IN IHRER GE
3 0311 00029 9953

WITHDRAWN

44576

BT
690
.S4 44576
Seitz, Joseph
AUTHOR
DIE VEREHRUNG DES HL.
TITLE
JOSEPH IN IHRER GESCHICHT-
LICHEN ENTWICKLUNG ...

3 0311 00029 9953